منهج الأشاعرة

فى العقيدة
بين الحقائق والأوهام



تأليف
محمد صالح بن احمد الغرسى



منهج الأشاعرة

في العقيدة

بين الحقائق والأوهام

تأليف

محمد صالح بن أحمد الغرسي



منهج الأشاعرة في العقيدة

بين الحقائق والأوهام

تأليف

محمد صالح بن أحمد الغرسي

نسخة إلكترونية

1429 هـ | 2008 م

isteme adresi:
Tel: 0 332 251 76 22
www.salihekinci.com
email:
muhammedsalihekinci@hotmail.com
muhammetsalihekinci@mynet.com

كلمة شكر

أقدم الشكر الجزيل لكل من شارك في خدمة هذا الكتاب وتحضيره:

وفي مقدمتهم رفيقنا العالم الجليل البحاثة المغرم بتحصيل العلم، الدائب في طلبه الأستاذ الملا عبد الحليم (محمد حليم شن) بن إبراهيم الماrديني الكرميتي.

ثم أقدم الشكر لأصحابنا وتلاميذنا الذين قدموا خدمة كبيرة للكتاب في صفه، وقرائة تجاربه، وتصحيحه، وإخراجه. وهم الأستاذ عبد الكريم العربكندي، والأستاذ تحسين گدر الدياربكري، وولدي محمد ضياء الدين، وعبد الرحمن شن سوي الموشي، وعلى بورا، وأخص منهم صاحبنا محمد دنز الچناري لما قدمه من جهد كبير مضن في كتابة الكتاب وتصحيحه، وأخانا في الله النشيط في خدمة العلم عبد الله فوزي قوجه أر على ما بذله من جهد في تصميم صفحات الكتاب.

وفقهم الله تعالى إلى ما فيه خير الدنيا والآخرة، وبارك عليهم.

1–مقدمة المؤلف:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسوله، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه،

أما بعد: فبينما كنت أُسَرِّح نظري في مكتبة أحد أصحابي في مدينة استانبول إذ بعنوان مكتوب على غلاف كُتَيِّبٍ صغير جلب إنتباهي، وهو:

"منهج الأشاعرة في العقيدة" للدكتور سفر الحوالي، فطلبت الكتاب من هذا الأخ «علي رضى آق گون» فأهداه إياي، وبعد عودتي إلى مترلي في مدينة قونيه بفترة أخذت أتصفح الكُتَيِّبَ، فإذا بصاحبه قد حاول أن يثبت به أن مذهب الأشاعرة في العقيدة من ألفه حتى يائه مذهب مبتدع خارج عن مذهب أهل السنة والجماعة.

فأخذت أقرأه قرائة تدبر وتمعن وتدقيق، فوجدته قد احتوى على أخطاء كثيرة عظيمة، وقد يكون من المبالغة إذا قلت: إن مؤلفه لم يخط خطوة إلا وأخطأ خطئا، وقد تَكَثَّفَتْ هذه الأخطاء في صدر الكتاب ووسطه، وأما القسم الأخير منه فمعظمه تكرار، وقسم منه تهويشات، وكيل للتهم الباطلة للأشاعرة، ومحاولة مضنية لإخراج الأشاعرة عن مذهب أهل السنة والجماعة.

ورأيت أن السبب في تورط الدكتور سفر في هذه الأخطاء العلمية الكثيرة الجسيمة التي تعد بالمئآت في هذا الكتيب الصغير المكون من خمسين صفحة بالتحديد مايلي:

1- أن مذهب الأشاعرة في العقيدة مذهب عميق دقيق المدارك.

2- أن علم الكلام عامة أدق العلوم الإسلامية وأعمقها وأصعبها

3- أن كتب الأشاعرة الكلامية المطولة من أدق الكتب الإسلامية وأعمقها لا يتيسر فهمها على وجهها –أو نادرا ما يتيسر– إلا لمن درس هذا العلم على مشايخه المتضلعين منه وتمرس فيه، والدكتور سفر لم يدرسه على أحد من مشايخه، وإنما نظر في هذه الكتب بنفسه متسورا عليها، فخالفه التوفيق في فهمها.

4- أن الدكتور سفر –بمقتضى نشأته العلمية وبيئته العلمية– قد تمكن في قلبه أن مذهب الأشاعرة مذهب مبتدع خارج عن مذهب أهل السنة، فأَدَّى به اعتقاده هذا إلى كراهة المذهب الأشعري وكراهة الأشاعرة، وتقررت عنده أحكام مُسْبَقَة خاطئة عن مذهب الأشاعرة لم يشك هو في صحة هذه الأحكام.

فرأى أن من واجبه –وهو يرى نفسه متخصصا في العقيدة– أن ينقُض هذا المذهب المبتدع الذي طبق العالم الإسلامي شرقا وغربا وجنوبا وشمالا، ويأتِيَ على بنيانه من القواعد.

فحينما حاول القيام بواجبه هذا بكتابة هذا الكتيب راجع مجموعة كبيرة من كتب الأشاعرة ونظر فيها نظارات، ولكنه لم يراجعها لأجل فهم المذهب على وجهه من هذا الكتب، لأنه –على حسب زعمه– قد فهم

المذهب من الخارج ولا حاجة له إلى فهمه ثانيا من هذه الكتب، وإنما راجعها ليتصيد منها الدلائل على ما تقرر عنده من الأحكام المسبقة، فكان هذا سببا ثانيا لعدم فهمها وعدم فهم المذهب على وجهه منها.

5- أن الدكتور لا يعلم بعض الإصطلاحات العلمية الواردة في كتب الأشاعرة كما ستقف عليه في ثنايا الكتاب.

6- وهناك مشكلة أخرى عند الدكتور سفر، وهي أن من عادته أن ينسب كل ما يراه حقا إلى السلف، وإلى مذهب أهل السنة والجماعة، بدون أن يتثبت في ذلك، ولعله يرى أن فهمه لأمر ما أنه حق كاف لأن يكون هذا الأمر عقيدة للسلف ولأهل السنة والجماعة، وينطبق على الدكتور ماقاله ابن تيمية في "التسعينية" 245 منتقدا أحد العلماء: قال: (فإنه دائما يقول: قال أهل الحق، وإنما يعني أصحابه، وهذه دعوى يمكن كل أحد أن يقول لأصحابه مثلها، فإن أهل الحق الذين لا ريب فيهم هم المؤمنون الذين لا يجتمعون على ضلالة، فأما أن يفرد الإنسان طائفة منتسبة إلى متبوع من الأمة ويسميها أهل الحق، ويشعرَ بأن كل من خالفها في شيء فهو من أهل الباطل، فهذا حال أهل الأهواء والبدع... فليس الحق لازما لشخص بعينه دائرا معه حيث دار لا يفارقه قط إلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم)

7- ومن مشاكل الدكتور أنه يرى مذهب أهل السنة والجماعة محصورا فيما ذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل وشيخ الإسلام ابن تيمية، ويرى أنهما دائما على الحق في كل ما ذهبا إليه، وأن كل من خالفهما في العقيدة فهو مخطئ خارج عن أهل السنة، ويجعل كلامهما حجة على الآخرين. ونحن -على تقديرنا لهذين الإمامين العظيمين- لا نَعُدُّهما إلا إمامين من أئمة المسلمين يصيبان ويخطئان كغيرهما من أئمة المسلمين، وفي المسائل التي خالفا فيها غيرهما من أئمة أهل السنة قد يكونان مصيبين فيها، وقد يكونان مخطئين. وليس أحد الطرفين حجة على الطرف الآخر، ولم يجعل الله العصمة لأحد من الناس غير أنبيائه، كما قال الإمام مالك: كل أحد مأخوذ من قوله ومتروك إلا صاحب هذا القبر، وأشار إلى قبر رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم.

ومن التقليل من شأن الإسلام أن يُحْصَر فهمُه الصحيح في رجلين من علمائه.أو في مجموعة صغيرة من علمائه.

ثم إن كثيرا مما أنكره الدكتور على الأشاعرة هو مذهب الإمام أحمد، وكثيرا منه وافق الأشاعرة فيه ابن تيمية كما ستقف عليه في ثنايا الكتاب، ولكن الدكتور لم يعلم ذلك، ولو كان يعلمه لما أنكر هذه الأمور على الأشاعرة.

فهذه الأمور هي التي ورطت الدكتور فيما تورط فيه من الأخطاء في هذا الكتيب. وجعلته يفتعل من الأشاعرة خصما يجادله، وعدوا يجاهده.

وهذه الأخطاء منقسمة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: خطأ في النسبة، فقد نسب إلى الأشاعرة جملة أمور هم ليسوا بقائلين بها، وبعضها هم قائلون بضدها!

القسم الثاني: خطأ في الفهم، فقد نسب إلى الأشاعرة جملة أمور هم قائلون بها ولكن الدكتور لم يقف على مرادهم منها، فحمل هذه الأمور على معان لم يقصدوها منها، وخطّأهم بناء على ذلك!

القسم الثالث: خطأ في الحكم، حيث خطأهم في أمورٍ هم قائلون بها، ولكنه هو المخطئ في حكمه عليهم بالخطأ فيها!

فالدكتور سفر في معظم الأحوال قد حكم على مذهب الأشاعرة بدون أن يتصوره، ومن المقرر أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فتورط فيما تورط فيه من الأخطاء، وصار بتأليفه لهذا الكتيب كما قال الشاعر:

كناطح صخرةً يوما ليوهنها :: فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل

بل كما قال الآخر:

يا ناطح الجبل العالي ليكلمه :: أشفق على الرأس لا تشفق على الجبل

ونود أن نقرر هنا أمورا:

1- أن الأشاعرة أكبر فرقة إسلامية نافحت عن الإسلام ودافعت عن مبادئه وعقائده ضد غير المسلمين من اليهود والنصارى والثنوية والفلاسفة وغيرهم، وضد أهل البدع من المعتزلة والمرجئة والجهمية والخوارج والرافضة وغيرهم.

كما أنهم أكبر فرقة خدمت الإسلام وخدمت العلوم الإسلامية بنشرها، وبتأليف المؤلفات الكثيرة العظيمة في شتى أقسامها وأنواعها. فهم بمنزلة العمود الفقري من المسلمين ومن أهل السنة. كما أنهم –بحق- فحول الأمة.

وهذا من المقررات التي لا ينبغي أن يتشكك فيها منصف.

2- أن أصول مذهب الأشاعرة في العقيدة موافقة للسنة، ولا يوجد في أصول مذهبهم ما يخالف السنة، وما كان عليه سلف الأمة.

وأما غير الأصول من المسائل المتعلقة بالإعتقاد مما هي مجال للإجتهاد التي لا يكفر فيها المخالف ولا يُبَدَّعُ، فهم في هذه المسائل مجتهدون، وأعتقد أنهم في عامة الأحوال مصيبون فيها، ولا أعتقد أنهم مصيبون فيها في جميع الأحوال، أي مصيبون فيها مائة في المائة، فقد يكونون أخطئوا في قسم منها.

وقد خالفتُهم في مجموعة من هذه المسائل:

منها مسألة تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه حيث ذهبوا إلى أن أفعال الله تعالى وأحكامه غير معللة بالعلل والأغراض لكنها غير خالية عن الحكم والمصالح، فقد اخترت أن أفعال الله تعالى وأحكامه كما أنها غير خالية عن الحكم والمصالح، معللة بالعلل والأغراض أيضا.

ومنها مسألة الحسن والقبح حيث نفوا أصل وصف الحسن والقبح من الأفعال قبل ورود الشرع. وأما الماتريدية فقد ذهبوا إلى وجود وصف الحسن والقبح في الأفعال قبل ورود الشرع، وأما الحكم الشرعي نفسه فغير موجود قبل ورود الشرع، بل هو موقوف على ورود الشرع به، فأخترت مذهب الماتريدية في المسألة.

ومنها مسألة الكلام، فإن المختار لدي ما ذهب إليه فريق من المحققين من متأخري الأشاعرة من أن كلام الله تعالى قديم بلفظه ومعناه، وأن القديم ليس هو المعنى فقط كما قاله جمهور الأشاعرة.

ومنها مسألة أن صفات الله تعالى ليست عينه ولا غيره. وهذا كلام قد قرره السلف، وقد ظهر لي أن الجمهور الأعظم من متأخري الأشاعرة قد أخطئوا في فهم هذا الكلام، فخالفتُهم في فهم هذا الكلام، وذهبت إلى ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية والقاضي عضد الدين الإيجي من أن معناه أن صفات الله تعالى ليست عينه بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية أي بحسب الوجود والتحقق.

وقد أعددت في كل من هذه المسائل رسالة.

3- أن كتاب الدكتور سفر **"منهج الأشاعرة في العقيدة"** قد انتشر في العالم الإسلامي، وشرق فيه وغرب. وأَعْلَمُ أن هناك مؤسسات تعتنى بنشره بهدف نشر عقيدة أهل السنة والجماعة، والتعريف بما خالفها من المذاهب المبتدعة، والتنفير عنها. ومن هذه المؤسسات مؤسسة "الغرباء" في إستانبول التي يديرها صديقنا الفاضل «عبد الله بن عبد الحميد الأثري».

والمسائل التي تعرض لها الكتاب عند نقده لمذهب الأشاعرة –وكله نقد له– من المسائل الخفية على الجمهور الأعظم من القراء، بل معظم هذه المسائل غير معلومة بوجه دقيق للجمهور الأعظم من العلماء فضلا عن غيرهم من القراء، لأن هذه المسائل من أدق مسائل العلوم وأعوصها، وإنما يعلمها بوجه دقيق قلة من العلماء، وهم المتخصصون في علم الكلام. ولا أقصد بالتخصص التخصص الرسمي اللقبي، وإنما أقصد به التخصص العلمي الواقعي.

فالجمهور الأعظم من القراء لهذا الكتاب –ولا سيما إذا قرأوه عن ثقة بمؤلفه واقتناع بما فيه– كما يحصل عندهم مجموعة كبيرة من الأخطاء الجسيمة عن مذهب أكبر فرقة إسلامية قدمت للإسلام أعظم خدمة، كذلك يتمكن في قلبهم البغض والكراهية لهذه الفرقة ولمذهبها، وتتقرر عندهم الأحكام المسبقة الخاطئة عن هذه الفرقة، وهذا مما يؤدى إلى التفرق والتدابر والتقاطع بين المسلمين عامة وبين علمائهم خاصة في وقت أحوج ما تكون فيه الأمة إلى وحدة الصف وتوحيد الكلمة. وهذا ممايجب الحيلولة دونه بقدر المستطاع

فمن أجل ما ذكرناه رأيت من واجبي أن أقوم ببيان ما حواه هذا الكتاب من أخطاء بطريقة علمية رصينة بعيدة عن المهاترة وكيل التهم.

وأَعِدُّ ما أقوم به من هذا العمل قربة أتقرب بها إلى ربي، ثم خدمة أقدمها للأمة، ولا سيما من تأثر بقراءة مثل هذا الكتاب منهم.

ثم أقدم عملي تحفة أهديها لأخينا الفاضل الدكتور سفر، وآمل أن يتقبلها بقبول حسن، لما أعلمه منه من الفضل وطيب النفس. وقد جاء عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم أنه قال: (إذا أراد الله بعبد خيرا بصره بعيوب نفسه) وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أنه قال: (رحم الله عبدا أهدى إلينا عيوبنا) وقد قالوا: (صَدِيقك من صَدَقَك لا من صدَّقك)

وأنا حَسَنُ الظن بالدكتور سفر، وأعلم أنه رجل فاضل طيب، وأقدره على ما أعلمه منه من الغيرة الشديدة على الإسلام، ومن تضحيته في سبيله بالنفس والنفيس، وعلى ما يقوم به من الريادة في النشاطات والأعمال الإسلامية الجليلة، شكر لله سعيه، وجزاه خير ما يجازي به عباده الصالحين.

وسدد الله خطانا وخطاه، ووفقنا وإياه إلى طيب النية، وصالح العمل، وحسن الختام، ورزقنا الحسنى وزياده. آمـــــــين، والحمد لله رب العالمين.

محمد صالح بن أحمد الغرسي

جمادي الأولى 16/1427هــ

الموافق 12/6/2006مــ

قونيه

2-مقدمة الدكتور سفر:

قال الدكتور: **{الحمد لله، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد فقد اطلعت على ما نشرته مجلة «المجتمع» في الأعداد رقم: 627-632 والمقالات السابقة لها، وكذلك المقالتان المتضادتان في العدد: 646 مما كتبه الشيخان الفوزان والصابوني عن مذهب الأشاعرة، وإذا كان من حق أي قارئ مسلم أن يهتم بالموضوع وأن يدلي برأيه إن كان لديه جديد، فكيف بمن هو متخصص في هذا الموضوع مثلي؟...**

أما الصابوني فلا يؤسفني أن أقول: إن ما كتبه عن عقيدة السلف والأشاعرة يفتقر إلى أساسيات بدائية لكل باحث في العقيدة، كما أن أسلوبه بعيد كثيرا عن المنهج العلمي الموثق وعن الأسلوب المتعقل الرصين}

أقول: سيظهر للقارئ من خلال قراءة تعليقاتنا على الكتاب مدى تخصص الدكتور سفر في الموضوع، والقارئ لتعليقاتنا يتحقق من أن ما قاله الدكتور سفر في حق ما كتبه الصابوني ينطبق على كتابه هذا تمام الانطباق.

3- حكم الدكتور على الأشاعرة بأنهم من المرجئة الغلاة:

قال الدكتور: **{فالأشاعرة ... هي أكبر فرق المرجئة الغلاة، ولن أستعجل نتائج بحثي، ولكن حسبي أن أدعي دعوى وأطرحها للمناقشة، وأقبل بكل سرور من يدلي بوجهة نظره فيها}**

أقول: قد اشتمل كلام الدكتور هذا على الخطأ والتناقض.

اماالخطأ :فقوله: (فالأشاعرة ... وهي أكبر فرق المرجئة الغلاة)وهذه الدعوى من الدكتور هي الخطأ الأصل الذي تشعب عنه وتفرع عليه عشرات الأخطاء بل مآت الأخطاء التي تورط فيها في هذه الرسالة الصغيرة، ونظرته إلى الأشاعرة التي تفيدها هذه الجملة هي التي ورطته في هذه الأخطاء. ومحل الخطأ في كلامه هذا تقييده المرجئة بقيد الغلاة، وعده الأشاعرة أكبر فرق المرجئة الغلاة. وذلك أن الإرجاء نوعان: إرجاء السنة وإرجاء البدعة، والأشاعرة من مرجئة السنة. وهم الذين يرجئون أمر العصاة إلى ربهم إن شاء عفى عنهم، وإن شاء عاقبهم كما هو مذهب أهل السنة، ولعل هذا هو مذهب الدكتور سفر أيضا، وأما مرجئة البدعة فهم الذين يقولون: لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهؤلاء هم المرجئة الغلاة، وقد عدهم الأشاعرة من أهل البدعة، وردوا عليهم مذهبهم هذا، وبينوا زيغه في كتبهم. وفي مقابل مرجئة البدعة الخوارج الذين يكفرون العصاة ، والمعتزلة الذين يثبتون المنزلة بين المنزلتين، أي يرون أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولا كافرا، ويحكمون بخلوده في النار. وسيأتى تفصيل مسألة الإرجاء في آخر هذه التعليقات. فالأشاعرة هم أكبر فرق مرجئة السنة، وليسوا أكبر فرق المرجئة الغلاة.

واماالتناقض: فأن هذا الحكم من الدكتور على الأشاعرة –كما أنه حكم بدون بينة– هو استعجال منه لأهم نتائج بحثه، ومن أجل أن المخطأ لابد أن يناقض نفسه شاء أو أبى –كما قالوا–. فقد ناقض الدكتور نفسه بقوله: ولن أستعجل نتائج بحثي.

وأما قوله: **{ولكن حسبي أن أدعي دعوى، وأطرحها للمناقشة، وأقبل –بكل سرور– من يدلي بوجهة نظره فيها}**

كلامه هذا إذا أخذناه مقطوعا عن سياقه، كلام جيد يصور ما ينبغى أن يكون عليه العالم المحايد غير المتحيز من عدم التعصب لطرف، وعدم التسرع في الحكم بالخطأ فضلا عن الحكم بالبدعة لطرف آخر.

لكن إيراد الدكتور لهذا الكلام في صدر رسالته هذه غير صحيح لأمرين:

الأول: أن الدعاوى لابد أن تكون مدعومة بالبينات، كما قال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (لو أعطي الناس بدعواهم لادعى ناس دماء أقوام وأموالهم، ولكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر) ومعظم دعاوى الدكتور التي ادعاها على الأشاعرة في هذا الكتيب ومنها دعواه هذه أن الأشاعرة أكبر فرق المرجئة الغلاة غير صحيحة لم يقم عليها لابينات ولا شبهات، ولن يستطيع أن يقيم عليها شيئا من ذلك.

الثاني: أن كلامه هذا يصور دعواه التي ادعاها على الأشاعرة بأنها دعوى قابلة للمناقشة، وأن المسائل التي خالف فيها الأشاعرة مما يجوز فيها الخطأ والصواب على كل من الأطراف المتنازعة، وليست من المسائل التي يخطأ فيها على سبيل القطع طرف معين، فضلا أن يبدع من أجلها، ومن أجل ذلك يقبل بكل سرور من يدلي بوجهة نظره في هذه الدعوى، لكنه حينما يأتي بدعاويه التي ينسبها إلى من يسميهم بأهل السنة في ثنايا رسالته يوردها على أنها حقائق مسلمة غير قابلة للنقاش، ويورد ما ينسبه إلى الأشاعرة ومنها هذه الدعوى على أنه الخطأ الذي لا يحتمل الصواب، وأنه البدعة المخالفة للسنة. فكلام الدكتور هذا مشتمل على الخطأ والتناقض. وهو كما أنه مناقض لما سيأتى في ثنايا الكتاب مناقض لسابقه ولاحقه، وهو قوله: (وليكن معلوما أن هذا الرد الموعود...)

4– الأشاعرة أكبر فرقة إسلامية:

قال الدكتور: –وقد وعد بكتابة رد مطول على الأشاعرة– **{وليكن معلوماً أنَّ هذا الرد الموعود ليس مقصودا به الصابوني ولا غيره من الأشخاص فالمسألة أكبر من ذلك وأخطر، إنها مسألة مذهب بدعيٍّ له وجوده الواقعي الضخم في الفكر الإسلامي حيث تمتلئ به الكثير من كتب التفسير وشروح الحديث وكتب اللغة والبلاغة والأصول فضلاً عن كتب العقائد والفكر، كما أن له جامعاته الكبرى ومعاهده المنتشرة في أكثر بلاد الإسلام من الفلبين إلى السنغال}**

أقول: هذا الكلام اعتراف من الدكتور سفر بأن مذهب الأشاعرة والماتريدية هو مذهب جمهور علماء المسلمين، فجل كتب التفسير والحديث والعقائد والأصول، والبلاغة واللغة كتبها الأشاعرة والماتريدية، والجامعات العريقة تتبع هذا المذهب. أنطرح كلَّ هذه الكتب و نترك هؤلاء العلماءَ ونتبع الدكتور سفر؟ وهل من المعقول أن تكون الأمة المرحومة على ضلال طوال قرون حتى يأتي في القرن الخامس عشر من يصحح لها عقائدها، وقد قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم: " عليكم بالسواد الأعظم" ؟

ونحن لا نعتقد العصمة للأشعرية ولا لغيرهم، ولكننا نرى مذهبهم ومذهب الماتريدية أقوم المذاهب وأقربها إلى الحق.

قال الإمام الحجة المحدث الفقيه الأصولي المتكلم النظار تقي الدين السبكي في مقدمة كتابه (السيف الصقيل):

المتكلمون طلبوه– أي العلم الإلهي– بالعقل والنقل معا وافترقوا ثلاث فرق:

إحداها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة.

والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية.

والثالثة ما غلب عليها أحدهما؛ بل بقي الأمران مرعيين عندهم على حد سواء وهم الأشعرية. وجميع الفرق الثلاث في كلامها مخاطرة: إما خطأ في بعضه وإما سقوط هيبة، والسالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة، ولهذا كان الشافعي رضي الله عنه ينهى عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال بالفقه فهو طريق السلامة، ولو بقي الناس على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الأولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة؛ لكن حدثت بدعٌ أوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم حذراً من أن تزيغ بها قلوب المهتدين.

والفرقة الأشعرية هم المتوسطون في ذلك، وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة وسائر الناس.

وأما المعتزلة فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة ساعدهم بعض الخلفاء ثم انخذلوا وكفى الله شرهم.

وهاتان الطائفتان الأشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان، فالأشعرية أعدلها لأنها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح...

وأما الحشوية فهي طائفة... ينتسبون إلى أحمدَ وأحمدُ مبرأ منهم، وسبب نسبتهم إليه انه قام في دفع المعتزلة وثبت في المحنة رضي الله عنه، نقلت عنه كليمات ما فهمها هؤلاء الجهال، فاعتقدوا هذا الإعتقاد السيئ، وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم إلا من عصمه الله ... ثمَّ جاء في أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء واطلاعٌ ولم يجد شيخاً يهديه، وهو على مذهبهم وهو جسورٌ متجردٌ لتقرير مذهبه، ويجد أموراً بعيدة فبجسارته يلتزمها، فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى، وأنَّ الله سبحانه ما زال فاعلاً ، وأنَّ التسلسل ليس بمحالٍ فيما مضى كما هو فيما سيأتي , وشقَّ العصا ، وشوَّش عقائد المسلمين، وأغرى بينهم... ثم حدث من أصحابه من يشيع عقائده... حتى وقفت في هذا الزمان على قصيدةٍ نحو ستة آلاف بيتٍ يذكر ناظمها فيها عقائده وعقائد غيره، ويزعم بجهله أن عقائده عقائد أهل الحديث، فوجدت هذه

القصيدة تصنيفاً في علم الكلام الذي نهى العلماء عن النظر فيه لو كان حقاً ، فكيف وهو تقريرٌ للعقائد الباطلة وبوحٌ بها، وزيادةٌ على ذلك، وهي حملُ العوامِّ على تكفير كل من سواه وسوى طائفته، فهذه ثلاثة أمور هي مجامع ما تضمنته هذه القصيدة... إلى آخر كلامه.

يقصد السبكي القصيدة النونية لابن القيم، وقد جرى الدكتور سفر في كتابه هذا على منوالها...

5- الإمام أبو الحسن الأشعري مقرر لمذهب السلف ومدافع عنه:

ونقل الإمام تاج الدين السبكي عن الشيخ أبي عبد الله محمد بن موسى بن عمار المايُرْقي انه قال: و لم يكن أبو الحسن أول متكلم بلسان أهل السنة؛ إنما جرى على سنن غيره وعلى نصرة مذهب معروف، فزاد المذهب حجة وبياناً، و لم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهبا انفرد به ...ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه، وتواليفه في نصره... ثم ذكر المايرقي رسالة الشيخ أبي الحسن القابسي المالكي التي يقول فيها: واعلموا أن أبا الحسن الأشعري لم يأت من علم الكلام إلا ما أراد به إيضاح السنن والتثبت عليها، إلى أن يقول القابسي: وما أبو الحسن إلا واحد من جملة القائمين في نصرة الحق، ما سمعنا من أهل الإنصاف من يؤخره عن رتبة ذلك، ولا من يؤثر عليه في عصره غيره، ومَن بعده من أهل الحق سلكوا سبيله، إلى أن قال: لقد مات الأشعري يوم مات وأهل السنة باكون عليه وأهل البدع مستريحون منه.

وذَكَر قول الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي زيد في جوابه لمن لامه في حب الأشعري: ما الأشعري إلا رجل مشهور بالرد على أهل البدع، وعلى القدرية والجهمية، متمسك بالسنن وأطال المايرقي وغيره من المالكية في تقريظ الشيخ أبي الحسن.[1]

وقال الإمام الحافظ البيهقي في جملة ما كتبه إلى عميد الملك: إلى أن بلغت النوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري – رحمه الله– فلم يحدث في دين الله حدثاً ، و لم يأت فيه ببدعة ، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين، فنصرها بزيادة شرحٍ وتبيين ، وأن ما قالوا في الأصول وجاء به الشرع صحيحٌ في العقول، خلاف ما زعم أهل الأهواء من أنَّ بعضه لا يستقيم في الآراء ، فكان في بيانه... نصرةُ أقاويل من مضى من الأئمة كأبي حنيفة وسفيان الثوري من أهل الكوفة والأوزاعيِّ وغيره من أهل الشام ومن نحا نحوهما من أهل الحجاز وغيرها من سائر البلاد، ومالكٍ والشافعي من أهل الحرمين، وكأحمدَ بن حنبل وغيرِه من أهل الحديث، والليثِ بن سعدٍ وغيره وأبي عبد الله بن إسماعيل البخاري وأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري إمامي أهل الأثر وحفاظ السنن التي عليها مدار الشرع رضي الله تعالى عنهم أجمعين هذا قطعةٌ من رسالة البيهقي نقلها الحافظ ابن عساكر في (تبيين كذب المفتري)[2].

---

[1] طبقات الشافعية الكبرى 3/367

[2] ص 103

6- ربط الدكتور بين مذهب الأشاعرة والإستشراق:

قال الدكتور: **{وقد ظهرت في الآونة الأخيرة محاولات ضخمة متواصلة لترميمه (أي لترميم مذهب الأشاعرة) وتحديثه يشرف عليها هيئات رسمية كبرى، ويغذيها المستشرقون بما ينبشونه من تراثه ويخرجون من مخطوطاته}**

أقول: مذهب الأشاعرة لم يقع فيه تصدع وتشقق حتى يحتاج إلى الترميم والتحديث وليت شعري من الذي حاول ترميمه وتحديثه فهلا ذكرهم الدكتور!!؟

واما الربط بين نشر كتب الأشاعرة والإستشراق فمن تهويشات الدكتور، فإن المستشرقين يعتنون بفروع المعرفة كافة، وقد أسهموا في نشر كثير من كتب التراث الإسلامي ومنها بعض كتب الأشاعرة ككتاب "نهاية الاقدام في علم الكلام" لعبد الكريم الشهرستاني، ولا أعلم له ثانيا. نعم قد نشر المستشرق كلود سلامة كتاب "تبصرة الأدلة" في أصول الدين لأبي المعين النسفي، وهو على مذهب الماتريدية، كما طبعوا كتاب "الرد على الجهمية" للدارمي، وهو من كتب العقيدة على مذهب الدكتور.

وأما دعوى تركيز المستشرقين على نشر كتب الأشاعرة فغير صحيحة، ولو فرض تركيزهم على نشرها فهذا لا ينقص من قدرها ولا يكون سبة عليها.

7- لم يكفر الأشاعرة إلا من أنكر أمرا مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة:

قال الدكتور: **{فالأشاعرة هم الذين كفروا وما يزالون يكفرون أتباع السلف بل كفروا كلَّ من قال إن الله تعالى موصوفٌ بالعلو- كما سيأتي هنا- وحسبك تكفيرهم واضطهادهم لشيخ الإسلام وهو ما لم يفعله أهل السنة بعالم أشعري قط}**

أقول: لم يكفرْ أحدٌ من الأشاعرة أهل الحديث الذين عناهم المؤلف باتباع السلف بل عدُّوهم من جملة أهل السنة.

وأما تكفير كل من قال: إن الله تعالى موصوف بالعلو. فلم يقل به أحد منهم، كيف وهم لا يذكرون الله إلا ويعقبونه بقولهم: (تعالى)، وقد وصف الله تعالى نفسه في كتابه بأنه العلي!؟ نعم يكفر الأشاعرة المجسمة إذا قالوا: جسم كالأجسام وقد كفر بعضهم الجهوية أيضا، وأين وصف العلو من الجهة والتجسيم!.

وأما التكفير من بعض المسلمين لبعضهم الآخر فقد صدر من بعض المنسوبين لبعض المذاهب لبعض مخالفيهم عن طريق الاجتهاد المشوب بشيءٍ من التعصب والهوى مع مخالفة ذلك لأصول مذاهبهم من عدم تكفير أهل القبلة، فالمشكلة مشكلة بعض الأفراد، وليست مشكلة المذاهب: فلا يجوز نسبة هذه المشكلة إلى المذاهب والفرق الإسلامية عامة. ومن هذا القبيل تكفير تقي الدين الحصني وعلاء الدين البخاري لابن تيمية. وأما معظم الأشاعرة فمع مخالفتهم له في كثير من المسائل معترفون بفضله وجلالة قدره في العلم والعمل. ولعل هذا لا يخفى على الدكتور سفر.

والمقرَّرُ عند الأشعرية أنه لا يكفُرُ إلا من أنكر أمراً مجمعاً عليه معلوماً كونُهُ من الدين بالضرورة.

وأما الإضطهاد لابن تيمية فإن أراد الدكتور به الضرب والجلد فغير صحيح فإن أحدا من علماء الأشاعرة لم يفعل به هذا. وإن أراد به الحكم بحبسه فصحيح، فقد حكم عليه المناظرون له في المسائل التي خالف فيها جمهور الأئمة بالزجر وطول السجن والمنع من الفتوى.

وأما حكم الدكتور بأن من سماهم أهل السنة لم يفعلوا بعالم اشعري مثل هذا فغير صحيح، فقد سجل التاريخ ما فعلوه بالإمام ابن جرير الطبري، حبسوه في مترله ومنعوا الناس من الدخول عليه حتى توفي فيه. قال الذهبي: قال حـــسينك بن على النيسابوري: أول ما سألني ابن خزيمة قال: كتبت عن محمد بن جرير؟ قلت: لا، قال: ولم؟ قلت: لأنه كان لا يظهر، وكانت الحنابلة تمنع من الدخول عليه، فقال: بئس ما فَعَلَتْ، ليتك لم تكتب عن كل من كتبت عنهم، وسمعت منه، ومثله في "تاريخ بغداد"[3].وابن جريرالطبري وان لم يكن أشعريا بمعنى المتابعة للأشعري لانه معاصرله توفي قبله سنة 310 وتوفي الاشعري سنة 324، لكنه أشعري بمعنى الموافقة للأشعري في العقيدة.

وقد كانوا يؤذون الأشاعرة ويوقعون بهم كلما صارت لهم شوكة. ومنه ما حكاه ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة في ترجمة أبي جعفر عبد الخالق بن عيسى قال: فوصل إلى مدينة السلام بالجانب الشرقي ولد القشيري، وأظهر على الكرسي مقالة الأشعري، ولم تكن ظهرت قبل ذلك على رؤس الأشهاد لما كان يلحقهم من أيدي أصحابنا وقمعهم... فاشتد أزر أهل السنة وقويت شوكتهم، وأوقعوا بأهل هذه البدعة دفعات، وكانت الغلبة لطائفتنا طائفة الحق. انتهى.[4]

يقصد ابن أبي يعلى بأهل السنة من سماهم الدكتور بأهل السنة، ويقصد بأهل البدعة الأشاعرة.

وقد كانوا يشاغبون الأشاعرةومن على مذهبهم ويفتعلون الفتن والاضطرابات. ومنه ما حكاه ابن كثير في البداية والنهاية في حوادث سنة 317 قال: وفيها وقعت فتنة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزي الحنبلي وبين طائفة من العامة اختلفوا في تفسير قوله تعالى: (عسي أن يبعثك ربك مقاما محمودا) فقالت الحنابلة: يجلسه معه على العرش. وقال الآخرون: المراد بذلك الشفاعة العظمى. فاقتتلوا بسبب ذلك ووقع بينهم قتلى فإنا لله وإنا إليه راجعون. وقد ثبت في صحيح البخاري أن المراد بذلك مقام الشفاعة العظمى، وهي الشفاعة في فصل القضاء بين العباد. انتهى.[5] والمتتبع

---

[3] تاريخ الإسلام في حوادث سنة 310 تاريخ بغداد 2/162.

[4] طبقات الحنابلة 2/239

[5] البداية والنهاية 11/162

للتاريخ يجد الكثير من مشاغباتهم. والدكتور يعلم هذا جيدا حيث أشار إليه في ما بعد بقوله: و لم يزل الحنابلة معهم (أي مع الأشاعرة) في معركة طويلة... إلخ.

قال الدكتور: {**إن مصطلح أهل السنة يطلق و يراد به معنيان: المعنى الأعم و هو ما يقابل الشيعة فيقال: المنتسبون للإسلام قسمان؛ أهل السنة والشيعة، مثلما عنون شيخ الإسلام كتابه في الرد على الرافضي "منهاج السنة" وفيه بين هذين المعنيين، (وصرح أن ما ذهبت إليه الطوائف المبتدعة من أهل السنة بالمعنى الأخص) وهذا المعنى يدخل فيه كل من سوى الشيعة كالأشاعرة..الخ كلامه**}

ما بين الهلالين غير مفهوم.

8- محاولة الدكتور لإخراج الأشاعرة من أهل السنة:

قال الدكتور: { **المعنى الأخص: و هو ما يقابل المبتدعة وأهل الأهواء ... و هذا المعنى لا يدخل فيه الأشاعرة ... وقد نص الإمام أحمد على أن من خاض في شيء من علم الكلام لا يعتبر من أهل السنة وإن أصاب بكلامه السنة حتى يدع الجدل ويسلم للنصوص...**}

أقول: قد خاض في شيء من الكلام كثير من أئمة السلف منهم الإمام الشافعيُّ، فقد كان ضليعاً فيه، وقد ناظر حفصاً الفرد وقطعه، وانظر(تبيين كذب المفتري) ومنهم الإمام أبو حنيفة فقد جرت له مناظراتٌ مع المبتدعة.

وأما نهيُ السلف -ومنهم الشافعي- عن الكلام فمرادهم الاعتمادُ عليه في إثبات العقائد الإسلامية، والإكثارُ منه، والدخولُ فيه لغير المتأهل الذي يخاف عليه الضلال، وهناك أسباب أخرى للنهي ذكرها العلماء. وقد كتبنا فيها رسالة.

وهذا النقل الذي نقله الدكتور عن الإمام أحمد إن صح عنه، ليس حجة على غيره ممن خاض في الكلام من أئمة السنة في عصره كالحارث المحاسبي والقلانسي وابن كلّاب والحسين بن علي الكرابيسي لما رءوا من الحاجة إلى ذلك. والكلام الذي نهى عنه الإمام أحمد قد خاض فيه كل من ابن تيمية وابن القيم، فعلى الدكتور أن يخرجهما من أهل السنة بالمعنى الأخص كما أخرج منهم الأشاعرة.

قال الدكتور: {**الأشاعرة – كما سترى- تلقوا واستمدوا من غير السنة ولم يوافقوها في النتائج فكيف يكونون من أهلها**}

أقول: ليس في أصول مذهبهم ما يخالف السنة، ومن ادعى المخالفة فعليه بالإثبات. وقد أثبتنا في تعلقياتنا هذه موافقة مذهبهم للسنة. وأنهم لم يستمدوا من غيرها، و لم يخالفوها. وسيأتي تفصيل هذا فيما بعد في الكلام على الموضوع الذي عنونه بمصدر التلقي.

9- الجمهور ألأعظم من علماء الأمة على المذهب الأشعري:

قال الدكتور: مؤكدا أن الأشاعرة خارجون عن أهل السنة والجماعة، ومدعيا أن أئمة المذاهب الأربعة وعلماء الجرح والتعديل قد حكموا عليهم بذلك!: {**وسنأتي بحكمهم- أي الأشاعرة- عند أئمة المذاهب الأربعة، فما بالك بأئمة الجرح والتعديل من أصحاب الحديث...**}

أقول: الأئمة الأربعة قد توفوا قبل ولادة الأشعري: فإنه ولد سنة 260هـ، وآخر الأئمة موتاً هو الإمام أحمد، وقد توفي في سنة 241هـ، وإن أراد المؤلف علماء المذهب الأربعة الكبار من غير الأئمة فمن المقرر أن الجمهور الأعظم منهم أشعرية أو ماتريدية كما تقدم عن الإمام السبكي من أن الأشعرية هم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة.

وقد اعترف بهذا، المؤلف نفسه في صدر الكتاب، وهو أمرٌ مقررٌ لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان، قال الزبيدي: وذكر العز بن عبد السلام أن عقيدة الأشعري أجمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافقه على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو ابن الحاجب وشيخ الحنيفة جمال الدين الحصيري، وأقرَّهُ على ذلك التقيُّ السبكي فيما نقله عنه ولده التاج.[6]

قال الدكتور: {**عند المالكية: روى حافظ المغرب وعلَمُها الفذ ابن عبد البر بسنده عن فقيه المالكية بالمشرق ابن خويزمنداد أنه قال في كتاب الشهادات شرحا لقول مالك: لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء، قال: " أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعريا كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبدا، ويهجر ويؤدب على بدعته، فإنْ تمادى عليها استتيب منها".**}

أقول: ابن خويزمنداد ساقط عند علماء الجرح والتعديل وعند علماء المالكية أيضا، فقد طعن فيه الإمامان الباجي وابن عبد البَرِّ وانظر لسان الميزان[7].

ثم قال الدكتور: {**عند الشافعية: قال الإمام أبو العباس بن سريجٍ الملقبُ بالشافعي الثاني وقد كان معاصرا للأشعري: "لا نقول بتأويل المعتزلة والأشعرية والجهمية والملحدة، والمجسمة والمشبهة والكرامية والمكيفة، بل نقبلها بلا تأويل، ونؤمن بها بلا تمثيل"**}

أقول: الظاهر أن كلمة الأشعرية مدرجة في كلام ابن سريج، أو الكلام كله منحولٌ عليه، فإنَّ سياق هذا الكلام يقتضي أنه كان على عهد ابن سريج مذهبٌ يسمى مذهب الأشعري، وفرقة تسمى أشعرية، وقد قالوا إن

---

[6] اتحاف السادة المتقين 2/7. طبقات الشافعية الكبرى 3/365.

[7] 5/ 291 الطبقة الهندية

تحول الأشعري عن الاعتزال كان سنة 300هـ وكانت وفاة ابن سريج سنة 306هـ. فكيف تحولت آراء الأشعري في هذه المدة الوجيزة وهي خمس سنين تقريباً إلى مذهب معروف يتناقلها العلماء في مؤلفاتهم؟ وقد نقل المصنف هذا الكلام عن كتاب(اجتماع الجيوش الإسلامية) والكلام منقول فيه بسند فيه انقطاع بين الزنجاني وابن سريج. فإن ابن سريج توفي سنة (306) والزنجاني ولد سنة (380) فبينهما مسافة شاسعة. فالرواية عن ابن سريج لم تصح لا متنا ولا سندا.

قال الدكتور: **{قال الإمام أبو الحسن الكُرجي من علماء القرن الخامس الشافعية ما نصه:" لم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن يُنْسبوا إلى الأشعري، ويتبرؤون مما بنى الأشعري مذهبَهُ عليه، وينهَوْنَ أصحابهم وأحبابهم عن الحَوْمِ حواليه على ما سمعت من عدةٍ من المشايخ والأئمة. وضرب مثلا بشيخ الشافعية في عصره الإمام أبي حامد الإسفرائيني الملقب «الشافعي الثالث» قائلا: ومعلوم شدة الشيخ على أصحاب الكلام، حتى ميز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري... وبه اقتدى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي}**

أقول: قال تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى في ترجمة الكرجي: قال ابن السمعاني: وله- أي للكرجي- قصيدة بائية في السُّنَّة شرح فيها اعتقاده واعتقاد السلف تزيد على مائتي بيت قرأها عليه في داره في الكرج، ثم قال السبكي: قلت: ثبت لنا بهذا الكلام -إن ثبت أنَّ ابن السمعاني قاله- أن لهذا الرجل قصيدة في الاعتقاد وعلى مذهب السلف موافقة للسنة، وابن السمعاني كان أشعري العقيدة، فلا يعترف بأن القصيدة على السنة ومذهب السلف إلا إذا وافقت ما يعتقد انه كذلك وهو رأي الأشعري.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنا وقفنا على قصيدة تعزى إلى هذا الشيخ نال فيها من أهل السنة وباح بالتجسيم... إني ارتبت في أمر هذه القصيدة وصحة نسبتها إلى هذا الرجل، وغلب على ظني أنها مكذوبةٌ عليه كلُّها أو بعضها، ثم أورد السبكي الدلائل على أنَّها مكذوبةٌ فراجع كلامه[8]، فكلام السبكي هذا يدل على أن ما نقله الدكتور عن الكرجي لا يصح نسبته إليه.. وإن صح نسبة القصيدة إليه فالرجل عدوٌّ للأشاعرة لا تقبل شهادته عليهم.

وأما الإمام أبو حامد الإسفراييني فقد قرأت ترجمته في قريب من ثلاثين مصدرا ومرجعا فلم أرَ أحدا أشار إلى عدائه لعلم الكلام وللمتكلمين. ولو سلم عدائه للكلام فله رأيه وللمشتغلين بالكلام من قبله ومن بعده لما رأوا من الحاجة إلى ذلك رأيهم، وليس هو حجة على غيره كما أن غيره ليسوا حجة عليه، فلكل رأيه واجتهاده.

وأما أبو إسحاق الشيرازي فأشهر من نار على علم أنه من كبار أئمة الأشاعرة. وانظر ترجمته في {تبيين كذب المفترى} لإبن عساكر، واقرأ معتقده في مقدمة "شرح اللمع" له حيث بين معتقده على وفق مذهب الأشعري، ثم عقبه بقوله: فمن اعتقد غير ما أشرنا إليه من اعتقاد أهل الحق المنتسبين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري فهو كافر[9].

---

[8] الطبقات 6/140.

[9] شرح اللمع 1/111

قال الدكتور: **{وبنحو قوله –أي قول الكرجي– أو أشد منه قال شيخ الإسلام الهروي الأنصاري}**

أقول: الهروي مع أنَّه عدوٌّ للأشاعرة فلا تقبل شهادته عليهم، هو غير مرضيٍّ عند الحنابلة.

قال تاج الدين السبكي: كان... ابن تيمية مع ميله إليه يضع من هذا الكتاب – أعني منازل السائرين– قال شيخنا الذهبي: وكان –يعني إبن تيمية– يرمي أبا إسماعيل بالعظائم بسبب هذا الكتاب ويقول: انه مشتمل على الاتحاد.

قال تاج الدين السبكي: قلت: والأشاعرة يرمونه بالتشبيه، ويقولون: إنه كان يلعن شيخ السنة أبا الحسن الأشعري، وأنا لا أعتقد أنه يعتقد الإتحاد، وإنما أعتقد أنه يعتقد التشبيه، وأنه ينال من الأشاعرة، وأن ذلك لجهله بعلم الكلام، وبعقيدة الأشعرية، فقد رأيت أقواما أتوى من ذلك. أهـــ.[10] أقول: ومن هؤلاء الأقوام الدكتور سفر ومن هو على شاكلته حيث ينسبون إلى الأشعرية ما هم بريئون عنه لعدم معرفتهم بمذهب الأشعرية. وانظر إلى إنصاف التاج السبكي حيث نفى عن الهروي تهمة الإلحاد التي نسبها إليه ابن تيمية.

قال الدكتور: **{الحنفية... الخ هذه الفقرة من كلامه}**

أقول: قد احتوت هذه الفقرة من كلام الدكتور على مغالطات واشتملت على الحق والباطل والصواب والخطأ. نبينها فيما يلي.

قال الدكتور: {**معلومٌ أنَّ واضع الطحاوية وشارحها كلاهما حنفيان**}

أقول: نعم، واضع الطحاوية حنفيٌّ مقبولٌ ، وأما الشارحُ فغير مقبول، مُنْتَقَدٌ من أهل مذهبه ومن غيرهم . قال فيه علي القاري: والحاصل أنَّ الشارح يقول بعلوِّ المكان مع نفي التشبيه، وتبع فيه طائفةً من أهل البدعة... ومن الغريب أنَّه استدل على مذهبه الباطل برفع الأيدي في الدعاء إلى السماء.

ومن مستشنعاته قدحُهُ في عصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقولُهُ بتفضيل الملائكة على الأنبياء، وقد أنكر عليه أهلُ مذهبه وغيرُهم.. وممَّنْ أنكر عليه زين الدين بن رجب، وتقي الدين ابن مفلح وأخوه"[11].

10– عقيدة الإمام أبي حنيفة والطحاوي موافقتان لمذهب الأشعري:

قال الدكتور: **{وكان الإمام الطحاوي معاصراً للأشعري، وكتب هذه العقيدة لبيان معتقد الإمام أبي حنيفة وأصحابه وهي مشابهة لما في الفقه الأكبر عنه، وقد نقلوا عن الإمام أنَّه صرَّح بكفر من قال: إنَّ الله ليس على**

[10] طبقات الشافعية الكبرى 4/272.

[11] شرح الفقه الأكبر 172 وراجع إنباء الغمر (2/ 96-97) للحافظ ابن حجر.

العرش أو توقف فيه , وتلميذه أبو يوسف كفَّر بشراً المريسي، ومعلوم أن الأشاعرة ينفون العلو وينكرون كونه تعالى على العرش، ومعلوم أيضا أن أصولهم مستمدة من بشر المريسي}

أقول: قوله: (وكان معاصرا للأشعري): صحيحٌ.

وقوله: "وكتب هذه العقيدة لبيان معتقد أبي حنيفة وأصحابه": هذا أيضا صحيحٌ، لكن سياقه في مساق أنَّ هذه العقيدة مخالفةٌ لعقيدة الأشاعرة وإيهامَه ذلك غيرُ صحيح، فإنَّ هذه العقيدةَ معتمَدَةٌ عند أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية الحنفية إلا ثلاث مسائل خالف فيها الأشاعرة ووافق فيها الحنيفة. ومن المقرر أن مسائل الخلاف بين الأشعرية والماتريدية مسائل فرعية في العقيدة، لا تقتضى التبديع، ومن أجل ذلك لم يبدع أحدهما الآخر.

قال الزبيدي: قال التاج السبكي: سمعت الشيخ الإمام الوالد يقول: ما تضمنته عقيدة الطحاوي هو ما يعتقده الأشعري، لا يخالف إلا في ثلاث مسائل... وقد تأملت عقيدة أبي جعفر الطحاوي فوجدت الأمر على ما قاله الشيخ الإمام الوالد.

وعقيدة الطحاوي زعم أنها الذي عليها أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد. ثم تصفحت كتب الحنيفة فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبينهم خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة، منها معنوي ست مسائل، والباقي لفظي، وتلك الستة المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم تكفيراً ولا تبديعاً، صرح بذلك أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم، وهو غنيٌّ عن التعريف لوضوحه... ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة- رضي الله عنهما- ولكنَّ الكلام بتقدير الصحة. انتهى كلام السبكي[12].

ثم أن عقيدة الطحاوي مخالفة لعقيدة الدكتور في أهم مسائل العقيدة، ومن ذلك قوله في نفي الحدود والجهات: "تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات" وقوله: "والعرش والكرسي حق، وهو مستغن عن العرش وما دونه، محيطٌ بكلِّ شيء، وبما فوقه" هكذا بلفظ "بما فوقه" وما فوق العرش هو اللوح المحفوظ كما في حديث الصحيحين: " إن الله كتب كتابا قبل أن يخلق الخلق، إن رحمتي سبقت غضبي، فهو مكتوبٌ عنده فوق العرش" وقال الطحاوي أيضا: "له معنى الربوبية ولا مربوب ، ومعنى الخالق ولا مخلوق" وهذا مخالف لقول من يقول بالقدم النوعي للعالم، وبتسلسل الحوادث في جانب الماضي.

وقول الدكتور: **"وهي مشابهة لما في الفقه الأكبر عنه"** هذا الكلام مثل الكلام السابق صحيحٌ، ولكن الخطأ في السياق والإيهام، والفقه الأكبر أيضا مشتمل على ما يخالف عقيدة الدكتور منها قوله: " ومعنى الشيء إثباته –اي اثبات الله- بلا جسم ولا جوهرٍ ولا عَرَضٍ ولا حدَّ له، ولا ضدَّ له، ولا ندَّ له ، ولا مثلَ له " ففيه نفي الحد عن الله تعالى الذي هو لازم للاستقرار على العرش.

ومنها قوله: " ويتكلم لا ككلامنا، ونحن نتكلم بالآلات والحروف، والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف، والحروفُ مخلوقةٌ، وكلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق. وهذا مخالف لمذهب من قال: إن الله تعالى يتكلم بحروف وأصوات.

[12] اتحاف السادة المتقين 2/78 اطبقات الشافعية الكبرى 3/ 377

وقول الدكتور: " وقد نقلوا عن الإمام انه صرح بكفر من قال انه الله ليس على العرش أو توفق فيه". أقول: الذي روى ذلك عن أبي حنيفة اثنان:

الأول: أبو مطيع البلخي، قال الإمام أحمد: لا ينبغي أن يُروَى عنه شيءٌ. وعن يحيى بن معين : ليس بشيء. وقال أبو حاتم الرازي: كان مُرْجِئاً كذاباً. راجع: (لسان الميزان) و(ميزان الاعتدال)

والثاني: هو نوح الجامع: قال العلماء فيه: كان جامعاً لكلِّ شيء إلا الصدق وهو وضاع مشهور، راجع "تهذيب التهذيب".

وقول الدكتور: "ومعلوم أن الأشاعرة ينفون العلو وينكرون كونه تعالى على العرش"

أقول: الأشاعرة لا ينفون العلو كما لا ينكرون الاستواء على العرش، نعم ينفون استقراره تعالى على العرش وجلوسه عليه، لأنه لم يرد به كتاب ولا سنة، وقد رده العقل والشرع. قال الحافظ العسقلاني: (ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محالا على الله أن لا يوصف بالعلو لأن وصفه بالعلو من جهة المعنى، والمستحيل كون ذلك من جهة الحس)[13] وقال الإمام الخطابي ما نصه: وليس معنى قول المسلمين إن الله على العرش هو انه تعالى مماس له أو متمكن فيه أو متحيز في جهة من جهاته، لكنه بائن من جميع خلقه، وإنما هو خبر جاء به التوقيف فقلنا به ونفينا عنه التكييف إذ (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[14].

وقول الدكتور: (ومعلوم أيضا أن أصولهم مستمدة من بشر المريسي)

أقول: أولا:

الدعاوى إذا لم يقم عليها :: بينات أصحابها أدعياء.

وأقول ثانيا كما قال الزبيدي في شرح الإحياء: إن كلا من الإمامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله تعالى عنهما وجزاهما الله عن الإسلام خيرا لم يبدعا من عندهما رأيا و لم يشتقا مذهبا، وإنما هما مقرران لمذهب السلف مناضلان عما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله تعلى عليه وآله وسلم، فأحدهما قام بنصرة نصوص مذهب الشافعي وما دلت عليه، والثاني قام بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة وما دلت عليه، وناظر كل منهما ذوي البدع والضلالات حتى انقطعوا وولوا منهزمين، وهذا في الحقيقة أصل الجهاد الحقيقي... فالانتساب إليهما إنما هو باعتبار أن كلا منهما عقد على طريق السلف نطاقا وتمسك وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدى به في تلك المسائل يسمى أشعريا وماتريديا.

وذكر العز بن عبد السلام أن عقيدة الأشعري أجمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة، ووافقه على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنيفة جمال الدين الحصري وأقره على ذلك التقي السبكي فيما نقله عنه ولده التاج.. انتهى ... وأصل هذا الكلام لتاج الدين السبكي[15].

---

[13] فتح الباري 6/ 136.

[14] اعلام الحديث بشرح البخاري 3/137.

[15]انظر الطبقات 3/365

وقال التاج السبكي: وهذه المذاهب الأربعة -ولله الحمد- في العقائد واحدة إلا من لحق منها باهل الاعتزال والتجسيم، والا فجمهورهم على الحق. يقرون عقيدة أبي جعفر الطحاوي التي تلقاها العلماء سلفا وخلفا بالقبول، ويدينون الله برأي شيخ السنة أبي الحسن الأشعري الذي لم يعارضه إلا مبتدع[16]. وقال: ولقد قلت مرة للشيخ الإمام رحمه الله: أنا أعجب من الحافظ ابن عساكر في عده طوائف من أتباع الشيخ، و لم يذكر إلا نزرا يسيرا وعددا قليلا، ولو وَفّى الإستيعاب حقه لا ستوعب غالب علماء المذاهب الأربعة، فإنهم برأي أبي الحسن يدينون الله تعالى، فقال إنما ذكر من اشتهر بالمناضلة عن أبي الحسن، والا فالأمر كما ذكرت من أن غالب علماء المذاهب معه.[17]

11- بيان حال الإمام أبي محمد عبد الله بن كُلاَّب:

قال الدكتور: **{الحنابلة: موقف الحنابلة من الأشاعرة أشهر من أن يذكر، فمنذ بدع الإمام أحمد ابن كلاب وأمر بهجره وهو المؤسس الحقيقي للمذهب الأشعري- لم يزل الحنابلة منهم في معركة طويلة...}**

أقول: ابن كُلاّب: هو عبد الله بن سعيد أبو محمد بن كُلاّب القطان: هو احد الأئمة المتكلمين من أهل السنة قال السبكي: وابن كُلاّب على كل حال من أهل السنة، ثم نقل عن الإمام ضياء الدين الخطيب والد الإمام فخر الدين الرازي أنه قال: ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي دمر المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم.[18] وقال الذهبي: والرجل أقرب المتكلمين إلى السنة، بل هو في مناظريهم. انتهى.[19] وقال الحافظ: وقول ابن نديم إنه من الحشوية، يريد من يكون على طريقة السلف في ترك التأويل للآيات والأحاديث المتعلقة بالصفات، ويقال لهم: المفوضة، وعلى طريقته مشى الأشعري في كتابه الإبانة.[20]

ثم إن ابن كُلاّب كان عمدة البخاري في نقل المذاهب الكلامية.[21]

وأما الإمام أحمد فقد كان يهجر كل من يخوض في الكلام أو في بعض مسائله: فقد هجر الحارث المحاسبي لذلك، وهجر الحسين الكرابيسي وكان من كبار المحدثين لقوله: لفظي بالقرآن مخلوق، وكان على رأي الكرابيسي هذا البخاري ومسلم وغيرهما، قال الذهبي: لا ريب أن ما ابتدعه الكرابيسي وحرره في مسألة اللفظ وأنه مخلوق هو حق. انتهى.[22]

---

[16] معيد النعم ومبيد النقم 35

[17] الطبقات 3-365.

[18] الطبقات 2/300

[19] سير أعلام النبلاء 11/ 175.

[20] لسان الميزان 3/ 291.

[21] انظر فتح الباري 1/ 243.

[22] سير أعلام النبلاء 12/ 83

وقد خاض في الكلام كثير من أئمة السلف لما رأوا الحاجة إلى ذلك لقمع المتبدعة. منهم الإمام أبو حنيفة والإمام الشافعي، وليس كلام الإمام أحمد وموقفه حجة على غيره من أئمة السلف، فلكل اجتهاده وأجره.

وأصل المشكلة عند الدكتور ومن هم على شاكلته أنهم يجعلون الإمام أحمد وابن تيمية من الأئمة المعصومين، ويجعلون كلامهم حجة على كل علماء الأمة وأئمتها، ويحكمون على كل من خالفهم بالخطأ الذي لا يحتمل الصواب، بل يبدعونهم من أجل ذلك.

قال الدكتور عن ابن كُلَّاب: **{وهو المؤسس الحقيقي للمذهب الأشعري}**

أقول: قال الدكتور آنفا: إن أصول الأشاعرة مستمدة من بشر المريسي، وهو من أكبر رؤوس المتبدعة، كفره الإمام الشافعي.. ثم قال هنا: إن المؤسس الحقيقي لمذهب الأشاعرة هو ابن كلاب وهو أحد رؤوس أهل السنة ومتكلميهم، فأي الكلامين حق!؟ لا شك أن كلاهما باطلان. نعم قد استفاد الأشعري من ابن كلاب وأخذ ببعض آرائه كما هو الدارج في استفادة المتأخر من المتقدم، ولقي بعض أصحابه، وهذا لا يعني أنه المؤسس للمذهب الأشعري، والأشعري مقرر لمذهب السلف ومناضل عنه بالاستدلال له ودفع الشبه عنه.ولم يات بشيء جديدفي اصل العقيدة كما ان ابن كلاب ايضالم يات بشيء جديدفي اصل العقيدة

12–موقف علماء الجرح والتعديل من الأشاعرة:

قال الدكتور: **{"فما ظنك بحكم رجال الجرح والتعديل ممن يعلم أن مذهب الأشاعرة هو رد خبر الآحاد جملة... وأن في الصحيحين أحاديث موضوعة أدخلها الزنادقة... وغيرُها من الطوام..}**

أقول أولا: إن علم الجرح والتعديل قد تقرر قبل أن يتكون مذهب الأشعري كمذهب عَقَدي، وعلماء الجرح والتعديل قد أفضوا إلى ربهم قبل ذلك، وكل من ألف بعد ذلك في الجرح والتعديل من الحفاظ كالمزي، والذهبي، والعسقلاني، فإنما اعتمدوا كلام السابقين ونقلوه، وإن كان الدكتور أراد برجال الجرح والتعديل هؤلاء المتأخرين من الحفاظ فما منهم من أحد جرح الأشاعرة جملة من حيث هم أشاعرة، نعم قد يكون بعضهم قد جرح بعض الأشاعرة، لكن كلام الدكتور يفيد أن الأشاعرة جملة مجروحون عند رجال الجرح والتعديل، وهذا حكم يعلم الدكتور بطلانه، ثم إنه ما من مذهب إلا وفيه من جرح، فقد جرح الذهبي في "الميزاني" وإبن حجر في "لسان الميزان" مجموعة من فقهاء الحنابلة. منهم صدقة بن الحسين البغدادي، وعبد العزيز بن الحارث التميمي، وعبيد الله بن علي البغدادي، وعبيد الله بن محمد ابن بطة العكبري، وانظر مخازيه وفظائعه في "لسان الميزان". فهل يقدم المنصف على الطعن في الحنابلة وفي المذهب الحنبلي بمثل هؤلاء المطعونين منهم؟؟!!

ثم أقول: ليس من مذهب الأشاعرة رد خبر الآحاد، بل مذهبهم أن خبر الواحد ليس بحجة قطعية بحيث يكفر من لا يعتقد مقتضاه، وهو حجة عندهم في الاعتقاد بمعنى انه يؤثم ويبدع مخالفه، ولكن لا يكفر، وهذا الرأي مالا

يجوز المحيد عنه. وانظر كتبهم الكلامية كيف يستدلون فيها دائما على اثبات العقائد بأخبار الآحاد، ولا سيما في قسم السمعيات منها وسيأتي تحقيق المسألة.

وأما الصحيحان فأشهر من نار على علم أن علماء الأشاعرة يرون وقوع الإجماع على صحة ما فيهما من الأحاديث غير ما انتقد منها، وغير ما وقع فيها التخالف.

ولم يقل أحد من الأشاعرة: إن في الصحيحين أحاديث موضوعة أدخلها الزنادقة.

13–علماء السلوك موافقون للأشاعرة:

قال الدكتور: **{وليس ذم الأشاعرة وتبديعهم خاصة بأئمة المذاهب المعتبرين، بل هو منقول أيضا عن أئمة السلوك... حتى إن عبد القادر الجيلاني لما سئل هل كان لله ولي على غير اعتقاد أحمد بن حنبل؟ قال: ما كان وما يكون}**

أقول: إذا جاء عن بعض أئمة السلوك ذم الأشاعرة فإن هذا لا يعني أن كلهم أو أكثرهم قد ذموا الأشاعرة أو رموهم بالإبتداع، بل من المقرر الذي هو أشهر من نار على علم أن معظم أئمة السلوك والتربية إما أشعرية أو ماتريدية، ثم إنه ليست عقيدة الأشعرية مخالفة في الأصول لأصول عقيدة الإمام أحمد، كما يفيده كلام الدكتور. نعم هناك اختلاف في مسائل هي من مسائل الاجتهاد وليست من المسائل الأصول في العقيدة.

ومن أراد التحقق من أن عقيدة أئمة السلوك موافقة لمذهب الأشاعرة ومخالفة لما عليه الدكتور من الإعتقاد فليراجع الفصل الأول من الرسالة القشيرية المعقود لبيان معتقدهم في الأصول وإليك نبذة يسيرة من ذلك: (الله هو الواحد...لا حد لذاته ولا حروف لكلماته) (أثبت ذاته ونفى مكانه) (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض... لا جهة له ولا مكان... ولا يحله حادث، ولا يحمله على الفعل باعث... ولا يقال أين هو، ولا كيف هو... ولا يقال: لم فعل ما فعل؟ إذ لا علة لأفعاله... يُرى لا عن مقابلة...)؛ ثم ليراجع عقيدة كل واحد من أئمة السلوك في كتبهم ورسائلهم كي يتحقق مما قلناه من بطلان ما قاله الدكتور.

14– الذي رجع عنه من رجع من الأشاعرة هو منهج الإستدلال لا العقيدة:

قال الدكتور: **{وههنا حقيقة كبرى أثبتها علماء الأشعرية الكبار بأنفسهم كالجويني وابنه أبي المعالي والرازي والغزالي وغيرهم، وهي حقيقة إعلان حيرتهم وتوبتهم ورجوعهم إلى مذهب السلف. وكتب الأشعرية المتعصبة مثل طبقات الشافعية أوردت ذلك في تراجمهم أو بعضه فما دلالة ذلك؟ إذا كانوا من أصلهم على عقيدة أهل السنة والجماعة فعن أي شيء رجعوا؟ ولماذا رجعوا؟ والى أي عقيدة رجعوا؟}**

أقول: الذي رجع عنه من رجع منهم ليس هو العقيدة، وإنما الذي رجعوا عنه هو منهج الاستدلال من الغلو في الاعتماد على العقل، والجري في ذلك على أساليب الفلاسفة ومناهجهم، وهم أولا دعاهم إلى ذلك ضرورة رد مذاهب المعتزلة والفلاسفة، وبيان زيف أصولهم الباطلة، ورد الشبه التي اتت من قبلهم ليتم الإلزام لهم من باب:(من فمك أدينك)، ثم استقر هذا المنهج وصار علما يدرس، وليس في أصول عقائد الأشاعرة والماتريدية ما يخالف الكتاب والسنة. ولو كان قد رجعوا عن عقائد معينة لكانوا بينوها وحذروا منها، فإن ذلك من آكد الواجبات، ولم يثبت عن أحد منهم شيئ من ذلك.

نعم قد رجع بعض العلماء عن التأويل في الصفات الخبرية إلى التفويض، ومذهب التفويض وإن كان أولى وأسلم إلا أن التأويل بشروطه صحيح، ثم انه لا مناص من التأويل في بعض النصوص.

وهذا ما اضطر الإمام احمد وبعض السلف إلى التأويل في بعضها. كما سيأتي

قال الدكتور: **{وكتب الأشاعرة نفسها عند تعريف مذهبي السلف والخلف تقول إن مذهب السلف هو مذهب القرون الثلاثة، وبعضها يقول إنه مذهب القرون الخمسة...}**

أقول: قد فرقت كتب الأشاعرة بين مذهب السلف والخلف في مسألة النصوص الواردة في الصفات فقط، وليس للأشاعرة في هذه المسألة مذهب موحد مقرر، فمنهم من رجح التفويض، ومنهم من رجح التأويل، ومنهم من توسط كالعز بن عبد السلام وابن دقيق العيد.

نعم مما لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان أن الكثير من المتأخرين من الأشاعرة قد غلوا في باب التأويل ووافقوا في بعض تأويلاتهم المعتزلة. وهذا ما يؤخذ عليهم.

15- علماء الأشاعرة هم السواد الأعظم من علماء الأمة:

قال الدكتور: **{ولولا ضيق الكلام لسردت قائمة متوازية اذكر فيها كبار الأشاعرة ومن عاصرهم من كبار أهل السنة والجماعة الذين يفوقون أولئك عددا وعلما وفضلا، وحسبك ما جمعه ابن القيم في "اجتماع الجيوش الإسلامية"، والذهبي في "العلو" وقبلهما اللالكائي}**

أقول: قد أورد الإمام تاج الدين السبكي في كتابه "طبقات الشافعية الكبرى" فصلا عنونه بقوله: (ذكر بيان أن طريق الشيخ أبي الحسن الأشعري هي التي عليها المعتبرون من علماء الإسلام والمتميزون من المذاهب الأربعة في معرفة الحلال والحرام، والقائمون بنصرة دين سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام)[23] هذا هو عنوان الفصل ثم قال: قد قدمنا في تضاعيف الكلام ما يدل على ذلك، وحكينا لك مقالة الشيخ ابن عبد السلام ومن سبقه إلى مثلها وتلاه على قولها حيث

[23] الطبقات 3/373.

ذكروا: أن الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة أشعريون. هذه عبارة ابن عبد السلام شيخ الشافعية وابن الحاجب شيخ المالكية، والحصيري شيح الحنفية، ثم قال السبكي:

ومن كلام ابن عساكر حافظ هذه الأمة الثقة الثبت: هل من الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية إلا موافق للأشعري ومنتسب إليه وراض بحميد سعيه في دين الله، ومثن بكثرة العلم عليه، غير شرذمة قليلة تضمر التشبيه وتعادي كل موحد يعتقد التتريه، أو تضاهي قول المعتزلة في ذمه. ثم قال السبكي: ونحن نحكي لك هنا مقالات أخر لجماعة من معتبري القول من الفقهاء. ثم أورد السبكي مجموعة من فتاوى علماء المذاهب الأربعة في تأييد المذهب الا شعري، ثم قال السبكي: سمعت الشيخ الإمام (الوالد) رحمه الله يقول: ما تضمنه عقيدة الطحاوي هو ما يعتقده الاشعري لا يخالفه إلا في ثلاث مسائل ثم قال: قلت: أنا اعلم أن المالكية كلهم أشاعرة لا أستثني أحدا، والشافعية غالبهم أشاعرة لا أستثني إلا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال ممن لا يعبأ الله به، والحنفية أكثرهم أشاعرة، أعني يعتقدون عقد الأشعري، لا يخرج منهم إلا من لحق منهم بالمعتزلة، والحنابلة اكثر فضلاء متقدميهم أشاعرة، لم يخرج منهم عن عقيدة الأشعري إلا من لحق بأهل التجسيم، وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم، وقد تأملت عقيدة الطحاوي... إلى آخر ما نقلناه عنه آنفا.[24]

أقول: وقد ذكر الإمام الحافظ ابن عساكر في كتابه (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري) جملة من علماء المذاهب ممن اشتهر بالمناضلة عن الإمام أبي الحسن، وقد أورد أسماءهم تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى، ثم قال السبكي: فهذه جملة من ذكرهم الحافظ في التبيين، وقال (الحافظ) لولا خوفي من الإملال والإسهاب لتتبعت ذكر جميع الأصحاب، وكما لا يمكنني إحصاء نجوم السماء كذلك لا أتمكن من استقصاء جميع العلماء مع انتشارهم في الأقطار والآفاق من المغرب والشام وخراسان والعراق، ثم قال السبكي: ولقد أهمل على سعة حفظه من الأعيان كثيرا وترك ذكر أقوام كان ينبغي حيث ذكر هؤلاء أن يشمر عن ساعد الاجتهاد في ذكرهم تشميرا... ثم أضاف السبكي جملة من أعيان علماء الأمة ممن فات ابن عساكر ذكره، وممن تأخر عنه.[25]

ونقل الذهبي عن الإمام الحافظ أبي ذر الهروي أنه قال في حق إمام الأشاعرة في عصره القاضي أبي بكر الباقلاني: "كل بلد دخلته من بلاد خراسان وغيرها لا يشار فيها إلى أحد من أهل السنة إلا من كان على مذهبه وطريقته".[26] هذه الجملة من كلام أبي ذر وحدها –فضلا عما تقدمها– كافية في إثبات دعوى أن أكثر أئمة المسلمين على مذهب الأشاعرة.

أقول: إحترز الإمام ابن عبد السلام ومن وافقه بقولهم: "إن فضلاء الحنابلة أشعريون" عن أناس من الحنابلة ذهبوا إلى التشبيه وشانوا مذهب الإمام أحمد. قال ابن الجوزي: "ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبد الله بن حامد وصاحبه القاضي وابن الزاغوني، فصنفوا كتبا شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس... وأخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات...

[24] الطبقات 3/377.

[25] الطبقات 3/371.

[26] سير أعلام النبلاء 17/558.

و لم يقنعوا أن يقولوا: صفة فعل، حتى قالوا: صفة ذات... وفد تبعهم خلق من العوام... وقد كان أبو محمد التميمي يقول في بعض أئمتكم: لقد شان المذهب شينا قبيحا لا يغسل إلى يوم القيامة"[27] والخطاب في أئمتكم للحنابلة.

ثم أقول: إن العلامة المميزة لمذهب أهل السنة هي الموافقة للكتاب والسنة ولما كان عليه سلف الأمة، وليس التسنن بالدعاوي ولابكيل التهم للمخالفين (ولو أعطي الناس بدعواهم لا دعى ناس دماء أقوام وأموالهم) وأنا أترك الحكم بأن مذهب الأشاعرة هل هو مذهب أهل السنة والجماعة لموافقته للكتاب والسنة ولما كان عليه سلف الأمة، أو بأنه خارج عن مذهب أهل السنة لمخالفته لما ذكر. أنا أترك الحكم بذلك لقارئ تعليقاتنا هذه بتدبر وتأمل وتجرد وحياد، فليقرأها القارئ وليحكم بإنصاف.

ولا أدعي أن الأشاعرة معصومون ولا أنهم مصيبون في جميع ما ذهبوا إليه من المسائل التي خالفهم فيها غيرهم، ولكن أدعى أنهم مصيبون فيما هم عليه من أصول العقائد، وأنهم هم الطائفة العظمى من طوائف أهل السنة والجماعة، وأنهم فحول أهل السنة، وأنهم يمثلون العمود الفقري من مذهب أهل السنة والجماعة، وأما المسائل التي وقع الخلاف فيها بينهم وبين غيرهم فهم في عامة أحوالهم على حق. وقد يكون الحق مع مخالفيهم، واذا أخطؤا فخطؤهم خطأ اجتهادي هم مأجورون عليه، لأنه ليس خطأ في أصول العقيدة، بل هو خطأ في المسائل التي هي من مجال الاجتهاد من مسائل العقيدة.

16- الأصل في عوام المسلمين أنهم غير منسوبين لمذهب من مذاهب العقيدة:

قال الدكتور: **{أما عوام المسلمين فالأصل فيهم انهم على عقيدة السلف لأنها الفطرة التي يولد عليها الإنسان وينشأ عليها المسلم بلا تلقين ولا تعليم(من حيث الأصل) فكل من لم يلقنه المبتدعة بدعتهم ويدَرِّسونه كتَبهم فليس من حق أي فرقة أن تدعيه إلا أهل السنة والجماعة}**

أقول: المراد بالفطرة التي يولد عليها المولود أنه يولد مستعدا للخير أكثر من استعداده لقبول الشر وإلا فالمولود يولد كصفحة بيضاء خاليا عن أي عقيدة، ولا يتقبل أي عقيدة حقا أو باطلا إلا بعد التلقين والتعليم، ولو كان ما قاله المؤلف صحيحا لما بقي حاجة في معرفة العقيدة إلى بعثة الرسل، ولأحيل الناس في تعلم العقائد إلى الصبيان الذين لم يلقنوا بعد شيئا.

ثم إن المكلف بمجرد إسلامه يصبح مسلما، ولا يصبح لا أشعريا ولا ماتريديا ولا سلفيا إلا بالتعليم و بالتلقين وذلك لأن لكل واحدة من هذه الفرق آراء ا خاصة بها، بها تتمايز في ما بينها، عوام المسلمين بعيدون عن معرفتها بمراحل.

---

[27] دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه 97. 102

قال الدكتور: **{وإن شئت المثال على عقيدة العوام فاسأل الملايين من المسلمين شرقا وغربا هل فيهم من يعتقد أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته كما تقول الأشاعرة، أم أنهم كلهم مفطورون على انه تعالى فوق المخلوقات. وهذه الفطرة تظل ثابتة في قلوبهم حتى وإن وجدوا من يلقنهم في أذهانهم تلك المقولة الموروثة عن فلاسفة اليونان}**

أقول: وهل هم مفطورون على أن العالم قديم بالنوع، وعلى جواز تسلسل حوادث لا أول لها في جانب الماضي؟ وأن لله حدا؟ وأنه يتحرك؟ وأن له ثقلا على عرشه؟

الحقيقة أن ابن تيمية الذي اتخذه المؤلف إماما وحصر معرفة العلم والإسلام على الوجه الصحيح من بين المتأخرين فيه، أنه في مقدمة من تأثر بالفلسفة اليونانية واعتنى بنقل أقوال الفلاسفة في كتبه، وقد انتقده على هذا صاحبه الإمام الذهبي في رسالته "زغل العلم".

قال: وقد رأيت ما آل أمره من الحط عليه والهجر والتضليل والتكفير والتكذيب بحق وبباطل، فقد كان قبل أن يدخل في هذه الصناعة- الفلسفة- منورا مضيئا على محياه سيما السلف، ثم صار مظلما مكسوفا.[28]

وكذلك أنكر عليه هذا الأمر أشد الإنكار معاصره سيد المتأخرين الإمام ابن دقيق العيد. قال الحافظ العسقلاني: وقد حكي عياض وغيره الإجماع على تكفير من يقول بقدم العالم.

وقال ابن دقيق العيد: وقع هنا من يدعي الحذق في المعقولات ويميل إلى الفلسفة فظن أن المخالف في حدوث العالم لا يكفر لأنه من قبيل مخالفة الإجماع، وتمسك بقولنا، إن منكر الإجماع لا يكفر على الإطلاق حتى يثبت النقل بذلك متواترا عن صاحب الشرع.

قال: وهو تمسك ساقط إما عن عمى في البصيرة أو تعام؛ لأن حدوث العالم من قبيل ما اجتمع فيه الإجماع، والتواتر بالنقل.[29]

وأما أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته، فسيأتي الكلام عليه في أواخر الكتاب.

---

[28] زغل العلم 42-43.

[29] فتح الباري 12-202، وأراد ابن دقيق العيد بمن يدعي الحذق في المعقولات ويميل إلى الفلسفة ابن تيمية، وتأمل قول ابن دقيق العيد وهو سيد المتأخرين المعروف بأنه من أشد الناس تحريا في تعبيراته وتثبتا في الحكم على الناس، وانظر تعبيره عن ابن تيمية بمن يدعي الحذق في المعقولات!

17- تحريف الدكتور لكلام الرازي:

قال الدكتور في التعليق: **{فالرازي مثلا مع إنكاره الشديد للعلو في (التأسيس والتفسير) قال في التفسير: إن الله "خسف بقارون فجعل الأرض فوقه ورفع محمدا صلى الله عليه وسلم فجعله قاب قوسين تحته" 1/ 248 ط. بيروت}**

أقول: عبارة الإمام الرازي هكذا: (فجعل قاب قوسين تحته) فأضاف المؤلف الهاء إلى "جعل" ليتم له ما أراده من رجوع ضمير تحته إلى الله تعالى، حتى يفيد كلام الرازي إثبات الفوقية لله تعالى بالمعنى الذي يعتقده الدكتور سفر، مع أن هذا الضمير عائد إلى محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم.

قال الدكتور: **{وقس على هذا نظرية الكسب والكلام النفسي ونفي التأثير وأشباهها مما سترى في عقائد الأشاعرة}**

أقول: مذهب الإمام الأشعري في الكسب هو الموافق لقوله تعالى: (والله خلقكم وما تعملون) وغيرها من الآيات، وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وقوله: (لا حول ولا قوة إلا بالله) وأما الكلام النفسي الذي قال به الأشعري فهو أمر لا يخلوا عنه متكلم سواء كان هو الله أو غيره من المخلوقين، وأما نفي التأثير فهو التوحيد الخالص كما أن مسألة الكسب كذلك. وسيأتي الكلام على هذه كلها مفصلا.

18- بيان حال الرازي والآمدي:

قال الدكتور: **{وقد ترجم الحافظ الذهبي- رحمه الله- في الميزان وغيره للرازي وللآمدي بما هم أهله، ثم جاء ابن السبكي- ذلك الأشعري المتعصب- فتعقبه وعنف عليه ظلما}**

أقول: انقل لك قطعة من تعقب السبكي، وأترك لك الحكم في انه هل كان ظالما في تعقبه أو كان عادلا، قال السبكي: وأعلم أن شيخنا الذهبي ذكر الإمام في كتاب الميزان في الضعفاء، وكتبت أنا على كتابه حاشية مضمونها أنه ليس لذكره في هذا الكتاب معنى، ولا يجوز من وجوه عدة، أعلاها أنه ثقة حبر من أحبار الأمة، وأدناها أنه لا رواية له فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود... إلى آخر كلامه في ترجمة الرازي.[30]

ثم قال الدكتور مواصلا الكلام على الرازي والآمدي: **{فماذا كان موقف ابن حجر؟ لأن موقفه هو الذي يحدد انتماءه لفكر هؤلاء القوم أو عدمه إن الذي يقرأ ترجمتيهما في اللسان لا يمكن أن يقول: إن ابن حجر على مذهبهما**

[30] أنظر الطبقات الكبرى 8/88.

أبدا، كيف وقد أورد نقولا كثيرة موثقة عن ضلالهماو وشنائعهما التي لا يقرها أي مسلم فضلا عمن هو في علم الحافظ وفضله}

أقول أولا: لا علاقة للمواقف من الأشخاص بتحديد الإنتماء، فكم من سني جرح سنيا وعدل شيعيا!

ثم أقول: الحافظ ابن حجر العسقلاني قد أنصف الرجلين، ونقل ما قيل فيهما من الممادح والمذام، ولكنه جرى على طريق المؤرخين في سرده لما نقله بدون توثيق، ولم يجر على طريقة المحدثين في التوثيق، فقول المؤلف: " وقد أورد نقولا كثيرة موثقة...." غير صحيح لا سيما وقد نقل أمورا المعروف عن الإمام الرازي خلافها، وقد اقتصر الدكتور على ذكر المذام، وأنا انقل ما أورده الحافظ عنهما من الممادح.

قال عن الرازي: الفخر بن الخطيب صاحب التصانيف، رأس في الذكاء والعقليات، ثم نقل نقد التاج السبكي للذهبي وأقره ثم قال: وتمهر في عدة علوم، وعقد مجلس الوعظ، وكان إذا وعظ يحصل له وجد زائدة... قال للسلطان يوما: نحن في ظل سيفك، فقال له السلطان: ونحن في شمس علمك، وكانت له أوراد من صلاة وصيام لا يخل بها، وكان مع تبحره في الأصول يقول: من التزم دين العجائز فهو الفائز.

وقال الحافظ عن الآمدي: قال أبو المظفر ابن الجوزي: لم يكن في زمانه من يجاريه في الأصلين وعلم الكلام، وكان يظهر منه رقة قلب وسرعة دمعة، ويقال انه حفظ الوسيط والمستصفى، وحفظ قبل ذلك الهداية لأبي الخطاب إذ كان حنبليا، ويذكر عن ابن عبد السلام قال: ما علمت قواعد البحث إلا من السيف، وما سمعت أحدا يلقي الدرس أحسن منه، وكان إذا غير لفظة من الوسيط كان اللفظ الذي يأتي به أقرب إلى المعنى، قال ولو ورد على الإسلام من يشكك فيه من المتزندقة لتعين الآمدي لمناظرته، ثم أورد الحافظ نقد السبكي للذهبي الذي نقلناه آنفا وأقره.[31] وقال الحافظ ابن كثير في ترجمة الآمدي: "وكان كثير البكاء رقيق القلب، وقد تكلموا فيه بأشياء ألله أعلم بصحتها، والذي يغلب على الظن أنه ليس لغالبها صحة".[32]

19- الكلام على وصية الرازي:

قال الدكتور: **{على أنه (أي الحافظ ابن حجر) قال في آخر ترجمة الرازي: "أوصى بوصية تدل على حسن إعتقاده" ثم قال الدكتور: وهذه العبارة التي قد يفهم منها أنها متعاطفة مع الرازي ضد مهاجميه هي شاهد لما نقول نحن هنا، فإن وصية الرازي التي نقلها ابن السبكي نفسه صريحة في رجوعه إلى مذهب السلف}**

---

[31] لسان الميزان 3/134-135.

[32] البداية والنهاية 13/140.

أقول: أما الجملة التي نقلها الدكتور عن الحافظ ابن حجر من أنه "أوصى بوصية تدل على حسن إعتقاده" فهي موجودة في الطبعة الهندية من "لسان الميزان"، وهي طبعة سقيمة، وقد حقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة الكتاب وقابله بعدة نسخ خطية ليس فيها هذه الجملة، وإنما هي مكتوبة في هامش إحدى النسخ. فبطلت نسبة تلك الجملة الموهمة إلى الحافظ ابن حجر، وبطل ما بناه الدكتور عليها.

ثم أقول: القارئ لوصية الإمام الرازي بتدبر وتمعن يتحقق أن الإمام قد ركز فيها على أمرين:

الأول: تفضيل طريقة القرآن الكريم وترجيح أسلوبه في تقرير العقائد الإسلامية والاستدلال عليها على الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية في ذلك، وهذا الأمر محل إجماع من علماء المسلمين، وأما اشتغال المتكلمين من أهل السنة بالطرق الكلامية والأساليب الفلسفية في الاستدلال على العقائد الإسلامية فكان لأجل ضرورة طارئة وهي ضرورة الرد على المعتزلة والفلاسفة وقمعهم وإبطال أصولهم الباطلة ليتم الإلزام لهم من باب "من فمك أدينك" وهذا التفضيل قد أشار إليه الإمام بقوله: ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية.. إلى قوله: فلهذا أقول...

والثاني: أن الحاجة إلى الدفاع عن عقيدة أهل السنة والرد على المخالفين لها من المعتزلة والحشوية وقمعهم كانت قد اضطرته إلى الدخول في مضايق علم الكلام الذي هو أدق العلوم، وإلى تشقيق مسائله وإبداء الوجوه والاحتمالات العقلية فيها، وإلى تقرير مذاهب المخالفين وشبههم على أتم وجه، ثم الكر عليها بالرد والنقض. ومن أجل أن علم الكلام من أدق العلوم أو أدقها كانت غوامض مسائله من المزالق والمداحض، وكان الخائض فيه بالطريق المذكورة عرضة للخطأ، وهذا ما كان يعلمه الإمام الرازي جيدا ويلاحظه.

فالإمام الرازي على طريقة الأئمة المتقين الذين يرجون لله وقارا -مع وثوقه بحسن قصده فيما قام به من هذا العمل الذي لا يقوم به إلا أفذاذ العصور ونوابغ الدهور- كان متهما لنفسه، ومجوزا عليها الخطأ في بعض ما تدخل فيه من مضايق المعقول ومداحضه، ومعترفا بالعجز عن المزيد على ذلك، وتائبا إلى الله عما وقع فيه من الخطأ والزلل إن كان قد وقع. وهذا ما ذكره الإمام بقوله: فكل ما مده قلمي... إلخ

فهذا هو الذي تاب عنه الإمام الرازي، وأما انه تاب من عقيدته أو من خطأ معين فليس له في هذه الوصية عين ولا أثر.

وإليكم نص الوصية منقولة من طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي.

فاعلموا أني كنت رجلا محبا للعلم، فكنت اكتب من كل شيء شيئا لأقف على كميته وكيفيته، سواء كان حقا أو باطلا، إلا أن الذي نُطِقَ به في الكتب المعتبرة أن العالم المخصوص تحت تدبير مدبره المنزه عن مماثلة المتحيزات موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة، ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بان العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية، فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة، من وجوب وجوده، ووحدته، وبراءته عن الشركاء، كما في القدم والأزلية، والتدبير، والفعالية، فذلك هو الذي أقول به، وألقى الله به، وأما ما لا ينتهي، الأمر فيه إلى الدقة والغموض، وكل ما ورد في

القرآن والصحاح، المتعين للمعنى الواحد، فهو كما قال، والذي لم يكن كذلك أقول: ياإله العالمين، إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، فكل ما مده قلمي، أو خطر ببالي، فأستشهد وأقول، إن علمت مني أني أردت به تحقيق باطل، أو إبطال حق، فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني إني ما سعيت إلا في تقديس اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لامع حاصلي، فذاك جهد المقل، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة، فأغثني، وارحمني، واستر زلتي، وامح حوبتي، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين، ولا يَنْقُصُ ملكُه بخطا المجرمين.

وأقول: ديني متابعة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وكتابي القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما، اللهم يا سامع الأصوات ويا مجيب الدعوات، ويا مقيل العثرات، أنا كنت حسن الظن بك، عظيم الرجاء في رحمتك، وأنت قلت: " أنا عند ظن عبدي بي" وأنت قلت: (أمن يجيب المضطر إذا دعاه)[33]، فهب أني ما جئت بشيء، فأنت الغني الكريم، فلا تخيب رجائي، ولا ترد دعائي، واجعلني آمنا من عذابك، قبل الموت، وبعد الموت، وعند الموت، وسهل عَلَيَّ سكرات الموت، فإنك أرحم الراحمين.

وأما الكتب التي صنفتها، واستكثرت فيها من إيراد السؤالات، فليذكرني من نظر فيها بصالح دعائه، على سبيل التفضل والإنعام، والا فليحذف القول السيء، فإني ما أردت إلا تكثير البحث، وشحذ الخاطر، والاعتماد في الكل على الله.

فهذا نص وصية الإمام الرازي، فانظر أيها المنصف هل فيها غير ما ذكرناه، وهل فيها الرجوع عن عقيدة كان عليها الرازي قبل؟؟!![34]

20- هل انتقد الحافظ ابن حجر الأشاعرة وخالفهم؟:

قال الدكتور: {**والأخرى: أن الحافظ في الفتح قد نقد الأشاعرة بإسمهم الصريح وخالفهم فيما هو من خصائص مذهبهم، فمثلا خالفهم في الإيمان، وإن كان تقريره لمذهب السلف فيه يحتاج لتحرير، ونقدهم في مسألة المعرفة وأول واجب على المكلف في أول كتابه وآخره.**

وكتب في التعليق "أنظر فتح الباري: 1/46، 3/357- 361، 13/347-350"}

أقول: أنا أدعو القراء لقراءة هذه الصفحات من فتح الباري بتمعن كي يتحققوا من مدى صحة دعاوى الدكتور سفر هذه.!!

[33] النمل 62

[34] الطبقات 8/90-91-92

ثم إنه أشهر من نار على علم أن الحافظ ابن حجر أشعري العقيدة، ومن أجل ذلك يصرح كثير ممن هم على مذهب الدكتور سفر تارة بأنه ليس على نحلتهم، وتارة بأنه ليس من أهل السنة وتارة بأنه أشعري، وتارة بأنه متمشعر، وتارة بأنه مذبذب، وتارة بأنه متأثر بالأشاعرة عن جهل وسذاجة، وقال قائلهم في معرض ذكر فتح الباري شرح صحيح البخاري: (يسر الله من أهل السنة من يشرحه) وألف آخر كتابا سماه: "الأخطاء الأساسية في العقيدة وتوحيد الألوهية من كتاب فتح الباري بشرح صحيح البخاري" تأليف أحمد بن حجر العسقلاني. هكذا: الأخطاء الأساسية في العقيدة.

والحقيقة التي لا ينبغي أن يختلف فيها اثنان أن الحافظ ابن حجر في عامة أحواله أشعري، ولكنه إمام مجتهد قد يخالف الأشاعرة في بعض المسائل على عادة علماء المذاهب الذين قد يخالفون أئمتها في بعض المسائل، ومع ذلك لا يعتبرون خارجين عن المذهب.

قال الدكتور: **{كما أنه نقد شيخهم في التأويل "ابن فورك" في تأويلاته التي نقلها عنه في شرح كتاب التوحيد من الفتح، وذم التأويل والمنطق مرجحا منهج القرون الثلاثة الأولى، كما أنه يخالفهم في الاحتجاج بحديث الآحاد في العقيدة وغيرها من الأمور التي لا مجال لتفصيلها هنا}**

21-نماذج من التأويل:

أقول: أما نقده لابن فورك في تأويلاته، فلا شبهة أن الكثير من متأخري الأشاعرة، قد غلوا في التأويل، ووافقوا المعتزلة في كثير من التأويلات، التي انتقدها عليهم السلف وعدوها من بدعهم.

وأما ذم التأويل مطلقا فلا ينبغي أن يصدر من فاضل، ولم يستطع التخلص منه حتى السلف فاضطروا إلى تأويل جملة من النصوص، وإليك نماذج منها:

أول ابن عباس رضي الله عنه الساق في قوله تعالى: (يوم يكشف عن ساق) بالشدة، نقله الحافظ في فتح الباري (13/ 428) وقال الطبري في التفسير (29/ 38) قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل: يبدو عن أمر شديد.

وأول ابن عباس أيضا الأيدي في قوله تعالى:" والسماء بنيناها بأيد" بالقوة، ذكره الطبري (7/27) والأيدي جمع يد.

وأول الإمام أحمد قوله تعالى: (وجاء ربك) بمجيء ثوابه، نقله ابن كثير في البداية والنهاية عن الإمام البيهقي في مناقب الإمام أحمد، وأورد سند البيهقي له، ثم قال: قال البيهقي: وهذا إسناد لا غبار عليه.

وأول الإمام أحمد قوله تعالى: "ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث" فقال: يحتمل أن يكون تنزيله إلينا هو المحدث نقله ابن كثير في البداية والنهاية[35].

وأول البخاري الضحك الوارد في بعض الأحاديث بالرحمة، ونقل عنه البيهقي في الأسماء والصفات[36].

وإذا منعنا التأويل مطلقا فماذا نقول في قوله تعالى " بيده الملك" والملك بالضم هو السلطنة والسلطنة أمر معنوي لا يمسك باليد ولا يلتصق بها، وليس الكلام مسوقا لإثبات اليد لله تعالى، بل الكلام مسوق لإثبات الملوكية والسلطنة لله، فالكلام بجملته كناية عنها.

وماذا نقول في قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم:" قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن" فهل لله تعالى اصبعان في داخل كل إنسان مكتنفان قلبه؟ وإنما الكلام كناية عن كون قلب الإنسان طوع إرادته، تعالى وقدرته يقلبه كيف يشاء.

وماذا نقول في قوله تعالى" إنا نسيناكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا: وقوله صلى الله عليه وسلم: " كنت يده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها".

ونكتفي بهذه النماذج فإن المقصود التمثيل لا الاستقصاء. وسنبسط الكلام على التأويل فيما سيأتي.

واما الاحتجاج بحديث الاحاد في العقيدة فسياتي تحقيقه قريبا

22- بيان أن ابن الجوزي والنووي والحافظ العسقلاني موافقون للأشاعرة:

قال الدكتور: **{وقد كان من الحنابلة من ذهب إلى أبعد من هذا كابن الجوزي وابن عقيل وابن الزاغوني. ومع ذلك فهؤلاء كانوا أعداء ألداء للأشاعرة، ولا يجوز بحال أن يعتبروا أشاعرة فما بالك بأولئك}**

أقول: الإمام ابن الجوزي موافق للأشاعرة في العقيدة، وأقوى دليل على ذلك كتابه "دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه" وليت شعري متى عادى الأشاعرة ولماذا؟

قال الدكتور: **{وكثيرا ما نجد في كتب الجرح والتعديل –ومنها لسان الميزان للحافظ ابن حجر– قولهم عن الرجل: إنه وافق المعتزلة في أشياء من مصنفاته، أو وافق الخوارج في بعض أقوالهم وهكذا، ومع هذا لا يعتبرونه معتزليا أو خارجيا. وهذا المنهج إذا طبقناه على الحافظ وعلى النووي وأمثالهما لم يصح اعتبارهم أشاعرة وإنما يقال: وافقوا الأشاعرة في أشياء. مع ضرورة بيان هذه الأشياء واستدراكها عليهم حتى يمكن الاستفادة من كتبهم بلا توجس في موضوعات العقيدة}**

---

35 10/327

36 470

أقول: الحقيقة التي لا تقبل المراء أن الإمام النووي والإمام الحافظ ابن حجر في عامة أحوالهما أشعريان، ولكنهما إمامان مجتهدان قد يخالفان الأشاعرة في بعض المسائل الاجتهادية المتعلقة بالعقيدة، لا في أصل العقيدة، ولا يخرجان بذلك عن أن يكونا أشعريين، وقد قدمنا الكلام على ابن حجر.

وأما النووي فكتبه المباركة التي وضع الله لها القبول شاهدة على ذلك، وأظن أن الذين يريدون أن يخرجوه من الأشعرية لا يصدقون ذلك في قرار نفوسهم، ومثله في ذلك الحافظ العسقلاني، فالنووي يقرر دائما أن في الصفات الخبرية مذهبين، وقد أكثر من هذا التقرير في شرح مسلم، وهذا ما دعى بعض المعارضين لاتجاه النووي الأشعري أن كتب هذا الشرح وحذف منه ما تكلم به النووي على أحاديث الصفات. قاله تاج الدين السبكي في الطبقات الكبرى:[37]

والنووي رحمه الله يقول في كتبه: قال أصحابنا المتكلمون كذا، ويكرر هذا التعبير فيها. ويقصد بهم الأشاعرة. فالنووي يعد نفسه من الأشاعرة، وأما الدكتور سفر فيحاول إخراجه منهم!!!

23- أبو الحسن الأشعري وأبو محمد البربهاري أيهما إمام أهل السنة؟:

قال الدكتور: **{وليكن معلوما أن ابتداء أمر الأشاعرة أنهم توسلوا إلى أهل السنة أن يكفوا عن هجرهم وتبديعهم وتضليلهم، وقالوا: نحن معكم ندافع عن الدين وننازل الملحدين، فاغتر بهذا بعض علماء أهل السنة وسكتوا عنهم، فتمكن الأشاعرة في الأمة، ثم في النهاية استطالوا على أولئك واستأثروا بهذا الاسم دون أهله، وأصبحوا هم يضللون أهل السنة، ويضطهدونهم، ويلقبونهم بأشنع الألقاب}**

أقول: ذكر الدكتور كلامه هذا ثم استدل في التعليق على إثبات دعواه هذه بقوله: "انظر سير أعلام النبلاء 15/ 90 مقابلة الأشعري لإمام السنة في عصره البربهاري" هذا هو كلام الدكتور سفر!

فانظر يا رعاك الله فإن الدكتور عد البربهاري إمام أهل السنة في عصره، وعد الإمام الأشعري من المهجورين المبدعين المضللين من قبل أهل السنة وعلى رأسهم البربهاري، وجعل مقابلة الأشعري للبربهاري دليلا على ذلك، وعلى أن الأشعري توسل بهذه المقابلة إلى الكف عن هجره وتبديعه وتضليله، هذه أربع دعاوي كلها منظور فيها، فنذكر المقابلة أولا، ثم نبين مذهب البربهاري في العقيدة، ثم نورد عقيدة الإمام أحمد، ثم نعود إلى هذه الدعاوي الأربع ونبين ما هو حظها من الصحة.

أما المقابلة فقد أوردها الذهبي في السير، فقال: فقيل: إن الأشعري لما قدم بغداد جاء إلى أبي محمد البربهاري، فجعل يقول: رددت على الجبائي، رددت على المجوس وعلى النصارى، فقال أبو محمد، لا أدري ما تقول ولا نعرف إلا ما قاله الإمام أحمد، فخرج وصنف "الإبانة"، فلم يقبل منه، هكذا أورد الذهبي المقابلة بصيغة التضعيف والتمريض

[37] 2/ 19.

حيث قال: (فقيل: إن الأشعري...) ولتضعيف الذهبي وزنه وقيمته، وأورد المقابلة الذهبي في تاريخ الإسلام وابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة.[38]

وأما عقيدة البربهاري فقد كان من الجهوية المجسمة على ما نقل عنه وأكرر فأقول: على ما نقل عنه.

قال ابن أبي يعلى: "وسمعت أخي أبا القاسم –نضر الله وجهه– يقول: لم يكن البربهاري يجلس مجلسا إلا ويذكر فيه أن الله عز وجل يقعد محمدا صلى الله عليه وسلم معه على العرش،"[39] والقعود والمماسة وصف الأجسام.

وقال ابن الأثير في الكامل تحت عنوان: (فتنة الحنابلة ببغداد) وفيها عظم أمر الحنابلة وقويت شوكتهم، وصاروا يكبسون من دور القواد والعامة... واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد، وكانوا إذا مر بهم شافعي المذهب أغروا به العميان فيضربون بعضهم حتى يكاد يموت، فخرج توقيع الراضي (الخليفة العباسي) بما يقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم ويوبخهم باعتقاد التشبيه وغيره.

فمنه (أي من التوقيع) تارة إنكم تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين، وهيئتكم الرذيلة على هيئته، وتذكرون الكف والأصابع والرجلين، والنعلين المذهبين، والشعر القطط، والصعود إلى السماء، والنزول إلى الدنيا، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا... إلى آخر ما ورد في المرسوم من الزيغ والضلال والمخازي والفضائح،[40] وقد كان هذا المرسوم والتوقيع من الخليفة العباسي ضد أصحاب أبي محمد البربهاري.

ونورد عقيدة الإمام أحمد المتعلقة بالموضوع منقولة من الرسالة المطبوعة في آخر الجزء الثاني من طبقات الحنابلة لإبن أبي يعلى في بيان عقيدة الإمام أحمد وقد جاء في هذه الرسالة ما يلي.[41]

ومذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل –رضي الله تعالى عنه– أن لله عز وجل وجها لا كالصور المصورة والأعيان المخططة، بل وجه وصفه بقوله: (كل شيء هالك إلا وجهه)، ومن غير معناه فقد ألحد عنه، وذلك عنده وجه في الحقيقة دون المجاز، ووجه الله باق لا يبلى، وصفة له لا تفنى، ومن ادعى أن وجهه نفسه فقد ألحد، ومن غير معناه فقد كفر، وليس معنى وجهه معنى جسد عنده، ولا صورة، ولا تخطيط ومن قال ذلك فقد ابتدع.

وكان يقول: إن لله تعالى يدين، وهما صفة لله في ذاته، ليستا بجارحتين، وليستا بمركبتين، ولا جسم، ولا من جنس الأجسام، ولا من جنس المحدود والتركيب، ولا الأبعاض ولا الجوارح، ولا يقاس على ذلك، ولا له مرفق ولا عضد....

وفي هذه الرسالة:[42] وكان يقول إن الله عز وجل مستو على العرش المجيد.

---

[38] تاريخ الإسلام 24/358، طبقات الحنابلة 3/18.

[39] طبقات الحنابلة 2/ 43.

[40] الكامل 6/ 248 في حوادث سنة 323.

[41] ص 294

[42] صـ 296

وحكى جماعة عنه أن الاستواء من صفات الفعل, وحكى جماعة عنه أن كان يقول: إن الاستواء من صفات الذات.

وكان يقول في معنى الاستواء هو العلو والإرتفاع، و لم يزل الله عاليا رفيعا قبل أن يخلق عرشه، فهو فوق كل شيء والعالى على كل شيء، وإنما خص الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الاشياء ، والعرش أفضل الأشياء وأرفعها ، فامتدح الله نفسه بأنه على العرش استوى، أى عليه علا.

ولا يجوز أن يقال استوى بمماسة ولا بملاقاة. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

والله تعالى لم يلحقه تغيير ولا تبديل ولايلحقه الحدود قبل خلق العرش ولابعد خلق العرش.

هذه عقيدة الإمام أحمد كما نقلوها عنه، فقارن بينهما وبين ما نقلوه من عقيدة البربهاري

هل ترى بين عقيدتيهما إلا الخلاف والتضاد! ثم قارن بين عقيدة الإمام أحمد وعقيدة الإمام الأشعري التي ذكرها في كتابه "الإبانة" هل ترى بينهما إلا الوفاق والوءام! فأيهما أحق بأن يعد إمام أهل السنة في عصره هل البربهاري المخالف في العقيدة للإمام أحمد، أم الأشعري الموافق له فيها؟ وأيهما أحق بالتبديع والتضليل!!؟؟

ثم إن المقابلة لم تشمل على شيء من التبديع والتضليل من البربهاري للأشعري، كل ما فيها أن البربهاري كان على طريقة الإمام أحمد في كراهة الدخول في شيء من علم الكلام وحكاية أقوال المخالفين والرد عليهم؛ الأمر الذي كان يقوم به الأشعري ويراه من آكد الواجبات عليه. وليس موقف الامام أحمد هذا حجة على غيره من الأئمة، فلكل منهم موقفه واجتهاده وأجره.

ثم إن هذه المقابلة تدل على أن كتاب الإبانة من أوائل ما كتبه الأشعري من كتبه، وأنه كتبها إستدراجا للبربهاري لمذهب الإمام أحمد الذي كان يدعى البربهاري أنه عليه، وليست الإبانة آخر كتاب للإمام الأشعري، ولا من أواخر كتبه كما يقال. وكما قال الدكتور.

24- بيان بطلان إقعاد الله تعالى لمحمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم على العرش معه:

ونود أن نتعرض لمسألة الاقعاد، فنقول: قد روي عن مجاهد أنه فسر المقام المحمود الوارد في قوله تعالى: (ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) بإقعاد الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وآله وسلم على العرش معه، وتبع مجاهدا على هذا بعض الناس منهم ابن تيمية، وانظر مجموع الفتاوى[43] وأشار إليها ابن القيم في بدائع الفوائد[44].

قال الكوثري في الكلام على هذا التفسير: روي عنه- أي عن مجاهد- بطرق ضعيفة، وتفسيره بالشفاعة متواتر معنى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم- فأنى يناهضه قول التابعي على تقدير ثبوته عنه.

[43] 4/ 374

[44] 4/ 39

ومن يقول: إن الله سبحانه قد أخلى مكانا للنبي صلى الله عليه وسلم وآله في عرشه فيقعده عليه في جنب ذاته فلا شك في زيغه وضلاله واختلال عقله، رغم تقول جماعة البربهارية من الحشوية، وكم آذوا ابن جرير حتى أدخل في تفسيره بعض شيء من ذلك مع أنه القائل:

سبحان من ليس له أنيس :: ولا له في عرشه جليس

ولو ورد مثل ذلك بسند صحيح لرد وعد أن هذا سند مركب، فكيف وهو لم يرفع إلى النبي صلى الله تعالى وآله وسلم أصلا، بل نسب إلى مجاهد بن جبر.

نعم لا مانع من أن يكون الله سبحانه يعقده على عرش أعده لرسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في القيامة إظهارا لمترلته، لا أنه يقعد ويقعده في جنبه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، إذ هو محال يرد بمثله خبر الآحاد على تقدير وروده مرفوعا، فكيف و لم يرد ذلك في المرفوع! حتى قال الذهبي: و لم يثبت في قعود نبينا صلى الله تعالى عليه وآله وسلم على العرش نص، بل في الباب حديث واه، وقال أيضا: ويروى مرفوعا وهو باطل.

فما ذكره ابن عطية وسايره الآلوسي فليس في محله لأن أصحاب الاستقراء لم يجدوه مرفوعا حتى نحتاج إلى محاولة التأويل بما يمجه الذوق.

ومن ظن انه يوجد في مسند الفردوس ما يصح من ذلك لم يعرف الديلمي ولا مسنده وأرسل الكلام جزافا.

جزى الله الواحدي خيرا حيث رد تلك الأخلوقة ردا مشبعا، وكذا ابن معلم القريشي.

وأما ما يروى عن أبي داود أنه قال: من أنكر هذا الحديث فهو عندنا متهم، فبطريق النقاش صاحب شفاء الصدور، وهو كذاب عند أهل النقد.

وقال ابن عبد البر: إن لمجاهد قولين مهجورين عند أهل العلم: أحدهما: تأويل المقام المحمود بهذا الإجلاس. والثاني: تأويل (إلى ربها ناظرة)[45] بانتظار الثواب.

وفتنة أبي محمد البربهاري ببغداد في الإقعاد وصمة عار يأبى أهل الدين أن يميلوا إليها لاستحالة ذلك وتضافر الأدلة على تفسير المقام المحمود بالشفاعة، وإنما هذه الأسطورة تسربت إلى معتقد الحشوية من قول بعض النصارى بأن عيسى عليه السلام رفع إلى السماء وقعد في جنب أبيه تعالى الله عن ذلك، فحاولوا أن يجعلوا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم مثل ما جعله النصارى لعيسى عليه السلام كسابقة لهم. تعالى الله عن ذلك.

قال الدكتور: **{رأيت من واجبي أن أسهم بتفصيل مذهب الأشاعرة في كل أبواب العقيدة ليتضح أنهم على منهج فكري مستقل في كل الأبواب والأصول، ويختلفون مع أهل السنة والجماعة من أول مصدر التلقي حتى آخر السمعيات ما عدى قضية واحدة فقط!!!}**

أقول تكرارا: إن التسنن وكون المذهب مذهب أهل السنة والجماعة ليس بالدعاوي (ولواعطي الناس بدعواهم لادعى أناس دماء أقوام وأموالهم) وإنما التسنن بالموافقة للكتاب والسنة ولسلف الأمة، وقد ادعى الدكتور سفر أن

[45] سورة القيامة 23

الأشاعرة يختلفون مع أهل السنة في كل مسائل العقيدة بما فيها السمعيات، أي إن مذهبهم مخالف للكتاب والسنة ولاعتقاد سلف الأمة، والسبب الأصل في ذلك ضلالهم في مصدر التلقي حيث جعلوا مصدر التلقي العقل فقط، و لم يعيروا للنقل أي للكتاب والسنة بالا. هذا ما يدعيه الدكتور هنا إجمالا، ثم استعرض خمسة عشرة مسألة ادعى أن مذهب الأشاعرة فيها مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة مخالفة تامة ما عدى المسألة الرابعة عشر حيث إن المخالفة فيها ليست بتامة، وقد حاول إثبات ذلك بما أقنع به نفسه، وأقنع من هو على شاكلته ممن لم يدرسوا مذهب الأشاعرة، ولم يتعلموه على وجهه.

ونحن نستعرض كلام الدكتور، ثم نتعقبه خطوة خطوةعلى وجه يتضح للقارىء المتأني مدى صحة دعوى الدكتور هذه، ومدى موافقة مذهب الأشاعرة للكتاب والسنة ومخالفته لهما، وبذلك يتضح أن أيهما أوفق بالكتاب والسنة، مذهب الأشاعرة أو مذهب الدكتور، ويتبين أن أيهما أحق بإسم مذهب أهل السنة والجماعة، ولا استعجل الحكم بشيء من ذلك هنا، بل أترك الحكم بذلك للقارئ المتأني المنصف.

25- مصدر التلقي عند الأشاعرة وتقديمهم للعقل على النقل وبيان أن هذا التقديم من المقرر عند المحدثين وغيرهم:

قال الدكتور: **{الأول: مصدر التلقي: أ-مصدر التلقي عند الأشاعرة هو العقل وقد صرح الجويني والرازي والبغدادي والغزالي والآمدي والايجي وابن فورك والسنوسي وشراح الجوهرة وسائر أئمتهم بتقديم العقل على النقل عند التعارض}**

أقول:لابد هنا من التنبيه على أمور:

الأول: أنه من المقرر عند أهل النظر – ومنهم الأشاعرة – أن أسباب العلم ثلاثة: العقل، والحواس السليمة، والخبر الصادق. والخبر الصادق هو خبر الله تعالى، وخبر رسوله، وخبر أهل التواتر، والخبر المحتف بالقرائن. فمصدر التلقي عند الأشاعرة ليس هو العقل فقط، بل هو الخبر الصادق والعقل. قال الغزالي: «وأهل النظر في هذا العلم يتمسكون أولا بآيات الله تعالى من القرآن، ثم بأخبار الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، ثم بالدلائل العقلية والبراهين القياسية»[46]، وكيف يكون مصدر التلقي عندهم هو العقل وحده ومن مذهبهم أنه لا مجال للعقل في التحسين والتقبيح، وأنه لا حسن إلا ما حسنه الشرع ولا قبيح إلا ما قبحه الشرع.

الثاني: أن الإسلام هو دين النقل المؤيد بالعقل، ومن أجل ذلك كان من عادة الله تعالى في كتابه المبين عندما يبين عقيدة من عقائد الإسلام أن يقرنها بذكر دليلها العقلي أو يشير إلى هذا الدليل.

[46] الرسالة اللدنية 106-107.

الثالث: أن التعارض لا يتصور بين العقل والنص القطعي الثبوت القطعي الدلالة، لامتناع التعارض بين يقينيين، وإنما يتصور التعارض بين العقل والنص غير قطعي الثبوت أو غير قطعي الدلالة، كما يتصور التعارض بين هذين النوعين من النصوص، فالذي قرره الأشاعرة من تقديم العقل على النقل مفروض فيما إذا تعارض ما هو ثابت بالعقل ثبوتا قطعيا للنص غير القطعي الثبوت أو غير قطعي الدلالة.

الرابع: أن أهم أصول العقيدة الإسلامية لا يصح إثباتها إلا بالعقل، وإثباتها بالدلائل النقلية مستلزم للدور المحال؛ وذلك مثل إثبات وجود الله تعالى وعلمه وقدرته ومشيئته وغيرها مما يتوقف عليه ثبوت الوحي. فلأن ثبوت النقل موقوف على ثبوت الوحي، وثبوت الوحي موقوف على ثبوتها لا يصح الاستدلال عليها بالنقل. والاستدلال عليها بالنقل موجب لتقدم الشيء على نفسه وهو الدور المحال.

وكذلك النبوة إنما يتوقف ثبوتها على المعجزة الدالة عليه بطريق العقل، فكان العقل على هذا أصلا للنقل وشاهدا على صدقه، فإهمال العقل إذا كانت دلالته قطعية، ورد مقتضاه موجب لإنهيار أصل النقل، وللطعن في شاهده الذي لم يثبت إلا به، فيكون هذا إبطالا للنقل. والقاعدة -كما قلنا- مفروضة فيما إذا تعارض ما هو ثابت بالعقل ثبوتا قطعيا لظاهر نص غير قطعي الثبوت أو غير قطعي الدلالة، وأما النص القطعي الثبوت القطعي الدلالة فلا يتصور التعارض بينه وبين العقل.

فالقاعدة التي قررها الأشاعرة قاعدة ذهبية لا ينبغي أن يختلف فيها اثنان، لكنه مما ينبغي التنبيه عليه أيضا أن هذه القاعدة قد أسيء استخدامها من قبل بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة منهم، فردوا بها كثيرا من النصوص المتفق على صحتها من السنة، وأولوا بسببها كثيرا من الآيات، وأخرجوها عن ظواهرها، وليس ذلك إلا لمخالفة هذه النصوص وهذه الظواهر لما أدى إليه اجتهادهم العقلي المتأثر بالفلسفة وبعقائده الفاسدة، وليس ذلك لمخالفتها للعقل القطعي الدلالة الذي لا يقبل النقض.

فظهر بهذا التحقيق أن الأشاعرة قد استعملوا العقل في المجال الذي لا يجوز أن يستعمل فيه إلا العقل، ويكون استعمال النقل فيه موجبا للدور والمحال،كمايكون اهمال العقل فيه موجبا لإبطال العقل والنقل جميعا، فهم قد استعملوا العقل في مجاله الذي يجب أن يستعمل فيه، وهذه هي الحكمة، "يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا"

الخامس: أن تقديم العقل على النقل إذا عارض العقل النقل، وتأويل النقل بناء على هذا التعارض أورَدَّهُ ليس شيئا انفرد به الأشاعرة بل هو من مقررات العقول؛ وقد قرره أصحاب العلوم المختلفة في علومهم، فمثلا التأويلات التي أول بها السلف جملة من نصوص الكتاب والسنة كثير منها مبنية على مخالفة ظواهر هذه النصوص للعقل، وحتى المحدثون الذين قد يتخيل أنهم أبعد الناس عن هذا التقديم قد قرروا هذا التقديم في مؤلفاتهم وجعلوه من أصولهم، قال الخطيب البغدادي: باب القول فيما يرد به خبر الواحد، ....: وإذا روى الثقة المأمون خبرا متصل الإسناد رد بأمور:

أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه؛ لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول، وأما بخلاف العقول فلا.

والثاني: أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة فيعلم انه لا أصل له أو منسوخ.

والثالث: أن يخالف الإجماع فيستدل على أنه منسوخ أو لا أصل له، انتهى[47].

وأفاجئ الدكتور بأن ابن تيمية أيضا قائل بهذه القاعدة التي قررها الأشاعرة. قال في الرسالة التدمرية[48] في معرض الإستدلال على أمر من أمور العقيدة: "والسمع قد دل عليه، و لم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم" ففكر أيها الدكتور في كلام ابن تيمية هذا، أليس معناه أنه إذا عارض هذا الدليل من السمع معارض عقلي لا يُثْبت ما دل عليه لعدم سلامته عن المعارض الذي هو الدليل العقلي. وهل هذا إلا قول بهذه القاعدة التي قررها الأشاعرة ؟؟!!

ذكر الدكتور قول الإمام الرازي: {**"ولما بطلت الأقسام الثلاثة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بان هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها"**.

فعلق الدكتور عليها بالحاشية رقم (1) بقوله: يلاحظ أن الدلائل النقلية تشمل نصوص الكتاب والسنة معا. فكيف يقال إنها غير صحيحة دون تفريق بينهما، مع أن مجرد إطلاقها على السنة وحدها في غاية الخطورة}

أقول: من المقرر أن الأحكام والصفات إنما تعود لما تصلح أن تكون حكما عليه وصفة له. وما يصلح أن يحكم عليه بعدم الصحة من الدلائل النقلية هي ما تسمى بالأحاديث، وليس الكتاب، ثم أي خطورة في الحكم على ما لم يصح من الأحاديث بأنها غير صحيحة؟ وهل كان واجب العلماء أي يتوقفوا عن نقد الأحاديث؟؟!!... ولكن الدكتور لا يرغب في أن يفهم الكلام على وجهه!.

ثم ذكر الدكتور قول الإمام الرازي: {"ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى". ثم علق الدكتور عليه بالحاشية رقم (2) فقال:

هل وصلت قيمة نصوص الوحي إلى حد أن الاشتغال بتأويلها– الذي هو تحريف لها– يعتبر تبرعا وإحسانا؟!}

أقول: ليس مراد الإمام بالتبرع الإحسان؛ بل مراده به مقابل الوجوب، وهل التأويل واجب أيها الدكتور؟! ثم انه ليس كل تأويل تحريفا، بل منه ما هو تحريف، ومنه ما هو بيان للمعنى المقصود، وهذا الأخير هو الذي قصده الإمام، ولكن الدكتور مبتلى بسوء الظن بأئمة السنة.

---

[47] "الفقيه والمتفقه" 1/ 132.

[48] 23.

26- الأخذ بظواهر بعض النصوص إلحاد وضلالة:

قال الدكتور:**{ويقول (السنوسي): أصول الكفر ستة... ذكر منها خمسة، ثم قال:**

سادسا: التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية}

أقول: لكي نفهم معنى ما قاله السنوسي أذكر بعض التطبيقات له لنفهم المراد منه: قال الله تعالى: (فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) وقال تعالى: (فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم) وقال تعالى: (وهو معكم أينما كنتم)، وقال تعالى: (والله من ورائهم محيط) وقال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن) أو كما قال.

فظاهر الآيتين الأوليين ثبوت النسيان لله تعالى، فهل النسيان من صفات الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وظاهر الآية الثالثة المعية الذاتية كما أن ظاهر الآية الرابعة هو الإحاطة الذاتية.

والحديث بظاهره فيه إثبات الأصبعين لله تعالى ثم إثبات الأصابع له، ويفيد أن قلب الإنسان بين إصبعين لله تعالى والمتبادر البينية الحقيقية، وإذا أقر الحديث على ظاهره أثبتنا لله مليارات الأصابع، وروى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال: (إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني! قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين! قال: أما علمت أن عبدى فلانا مرض فلم تعده! أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده) فهل من صفات الله تعالى المرض، وقد اسند إليه في هذا الحديث؟! فما أضيف لله تعالى في هذه النصوص كلها محالة على الله تعالى ، والأخذ بظواهر هذه النصوص كفر وإلحاد، أو بدعة وضلال.

هذه نماذج وأمثلة لذلك، ونظائرها كثيرة.

27- الإستدلال بالخطاب هل يفيد القطع؟:

قال الدكتور: **{ ب- صرح متكلموهم... ومنهم من سبق في فقرة (أ) أن نصوص الكتاب والسنة ظنية الدلالة، ولا تفيد اليقين إلا إذا سلمت من عشرة عوارض منها:**

الإضمار والتخصيص والنقل والاشتراك والمجاز ... الخ، وسلمت بعد هذا من المعارض العقلي بل قالوا: من احتمال المعارض العقلي!}

أقول: قد أشار الدكتور سفر بكلامه هذا إلى مسألة مهمة من مسائل علم أصول الفقه بدون أن يكون محيطا بها. وقد عنونوا المسألة «بمسألة تعارض ما يخل بالفهم»، وهذا تعبير البيضاوي في المنهاج. وبمسألة «أن الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع أم لا؟» وهذ هو عنوان الرازي في المحصول.

فلا بد أن نبين المسألة، فننقل فيها أولا كلام الإمام الرازي في المحصول. قال تحت العنوان المذكور «منهم من أنكره، (أي أنكر إفادة الخطاب القطع) وقال: إن الإستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقد مات ظنية، والمبني على المقدمات الظنية ظني، فالإستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظن.

وإنما قلنا: "إنه مبني على مقدمات ظنية" لأنه مبني على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ، والمعارض، وكل ذلك أمور ظنية. ثم أفاض الرازي في بيان أن هذه الأمور ظنية، ثم قال في آخر الكلام: واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة أو كانت منقولة إلينا بالتواتر». هذا هو كلام الرازي في المحصول.[49] فنقل الإنكار عن غيره ثم بين رأيه الذي هو الإنصاف، وكذلك فعل في الأربعين.

وعبر بعض العلماء عن المسألة بتعبير آخر، فقال: إن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بنفي عشرة إحتمالات: الإشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، والتقديم، والتأخير، والناسخ، والمعارض العقلي، وتغير الإعراب.

قال القرافي شارحا رأي الرازي واختياره: تقريره أن الوضع بما هو وضع تتطرق إليه هذه الإحتمالات، ومع القرائن يقطع بأن المراد ظاهر اللفظ، ثم القرائن تكون بتكرر تلك الألفاظ إلى حد يقبل القطع، أو سياق الكلام، أو بحال المخبر الذي هو رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. والقرائن لا تفي بها العبارات، ولا تنحصر تحت ضابط، ولذا قطعنا بقواعد الشرع، وقواعد الوعد والوعيد وغيرها بقرائن الأحوال والمقال، وهو كثير في الكتاب والسنة.[50]

وقال المحقق البياضي: «إن الدليل النقلي يفيد الاعتقاد واليقين في المعتقدات عند التوارد على معنى واحد بالعبارات والطرق المتعددة، والقرائن المنضمات... واختاره متقدموا الأشاعرة. وقال صاحب الأبكار والمقاصد: هو الحق... وبينه في التلويح والمقاصد بأن من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والأرض، وكأكثر قواعد الصرف والنحو مما وضع لهيئآت المفردات وهيئات التراكيب، والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة، كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة، وفي البعث إذا اكتفى فيه بمجرد السمع كقوله تعالى: (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم)،[51] ونفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر، وذلك لأن العلم بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر، على أن الحق أن إفادة اليقين إنما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته، لا على العلم بانتفائه، إذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدلائل، ولا يخطر المعارض بالبال إثباتا أو نفيا فضلا عن العلم بذلك». انتهى.[52]

هذا هو تحقيق المسألة، وقد ظهر به أن ما ذهب إليه الرازي هو الحق الحقيق بالقبول، وأنه قد وافق في ذلك متقدمي الأشاعرة، وقد وافقه عليه الآمدي صاحب "الأبكار"، والسعد التفتازاني صاحب "المقاصد والتلويح". أقول:

---

[49] وانظر نفائس الأصول في شرح المحصول 2/39-44 والأربعين 416-418.

[50] نفائس الأصول 2/51

[51] يسن 79

[52] إشارات المرام 46-47.

وقد ذهب إلى هذا الرأي إمام الحرمين والغزالي. وانظر "التلخيص" لإمام الحرمين «فصل القول في تقسيم الخطاب وما يفيده»[53] و"المستصفى" للغزالي «فصل الكلام المفيد»،[54] و«فصل طريق فهم المراد من الخطاب».[55]

وبهذا التحقيق ظهر مدى صحة نسبة الدكتور سفر الرأي الذي أشار إليه بإطلاقه إلى متكلمي الأشاعرة وإلى من ذكرهم في فقرة (أ)

وذلك لأن سياق كلامه يدل على أنه يقصد أن الأشاعرة يرون أن نصوص الكتاب والسنة ظنية الدلالة، ولا يفيد اليقين قطعا لأنها لا تسلم من المعارضات المذكورة أو من بعضها، مع أنهم قد قالوا: إنها تفيد اليقين إذا اقترن بها قرائن تفيد اليقين والقرائن لا تدخل تحت الضابط والحصر، وأما إذا كان مراد الدكتور الإنكار على الأشاعرة مع هذه الضميمة التي بها يكتمل مذهبهم، فلا ريب أن هذا الإنكار غير صحيح.

وظهر أيضا خطأ قوله: وسلمت بعد هذا من المعارض العقلي. فإن المعارض العقلي داخل في العشرة وواحد منها. وكلامه يفيد أنه خارج عنها.

28- تحقيق مسألة حجية خبر الواحد في العقيدة وكلام الرازي في ذلك:

قال الدكتور: **{ج- موقفهم من السنة خاصة أنه لا يثبت بها عقيدة. بل المتواتر منها يجب تأويله، وآحادها لا يجب الإشتغال بها حتى على سبيل التأويل، حتى إن إمامهم الرازي قطع بأن رواية الصحابة كلهم مظنونة بالنسبة لعدالتهم وحفظهم سواء. وأنه في الصحيحين أحاديث وضعها الزنادقة... إلى آخر مالا استجيز نقله لغير المختصين، وهو في كتابيه أساس التقديس والأربعين}**

أقول: قد احتوى كلام الدكتور أيضا –على عادته– على مجموعة من الأخطاء الجسيمة:

الأول: نسبته إلى الأشاعرة أن السنة لا يثبت بها عقيدة عندهم.

ومن اجل أن المسألة من أهم المسائل في حد ذاتها، ومن أجل كونها من أعظم المسائل التي انتقدت على الأشاعرة عن جهل بمذهبهم... من أجل ذلك تحتاج إلى تفصيل وتحقيق، ولقد فصلنا الكلام فيها في كتابنا "السنة النبوية حجية وتدوينا", فننقل ما كتباه هناك، ثم نعقبه ببيان ما في كلام الدكتور فيها من أخطاء فنقول:

{مدى حجية خبر الواحد في العقيدة}

[53] صـــ 34-35.

[54] 1/333.

[55] المستصفى 1/337.

العمل بخبر الواحد في الأحكام العملية مما أجمع عليه علماء الأمة و لم يخالف فيه أحد من علماء الإسلام من حيث إنه خبر واحد، والمقصود هنا الكلام على العمل بخبر الواحد في المسائل الاعتقادية، فإنه قد طال كلام العلماء حول هذه المسألة، و لم أر أحدا حقق المسألة وحررها على الوجه المرضي، فنقول وبالله التوفيق:

قد شاع بين علماء الكلام أن خبر الواحد ليس بحجة في المسائل الاعتقادية، والجمهور الأعظم من العلماء على أنه حجة فيها.

وتحقيق المسألة يحتاج إلى تفصيل: وهو أن مسائل الاعتقاد منقسمة إلى خمسة أقسام:

1-ما يكون عدم العلم به موجبا للكفر مثل وجوده تعالى ووحدانيته وصفاته الذاتية.

2-ما يكون إنكاره موجبا للكفر وعدم العلم به موجبا للإثم، مثل قدم الباري تعالى وحدوث ما عداه من العالم، فإن الإنسان بعد اعتقاده بوجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته الذاتية لو لقي الله تعالى خالي الذهن عن الحدوث والقدم في حقه تعالى و في حق العالم، يكون مسلما، لكنه آثم بعدم العلم به، فيجب عليه أن يعتقد القدم في حقه تعالى والحدوث في العالم كي لا يعتقد العكس عند دخول المسألة تحت ملاحظته فيقع في الكفر.

و من هذا القبيل معظم العقائد الثابتة بالدلائل القطعية الثبوت القطعية الدلالة من الكتاب والسنة المتواترة مما قد يخفى على بعض العوام. وهذا القسم من العقائد لا يصح الاستدلال عليه بخبر الواحد لأن المطلوب فيها اليقين وخبر الواحد مفيد للظن.

على أن هذا القسم من أجل ثبوته بالدلائل القطعية من الكتاب والسنة المتواترة لا حاجة في إثباته إلى أخبار الآحاد.

3- ما يكون إنكاره بدعة غليظة وجهله إثما وذلك ما هو ثابت بظواهر الكتاب والسنة المتواترة أو المستفيضة مما تلقته الأمة على ظاهره بالقبول، فهذا إنكاره بصرف النصوص عن ظواهرها وتأويلها على خلاف ما تلقاه السلف بالقبول بدعة غليظة، وربما يكون كفرا إذا كان ما تلقته الأمة بالقبول مجمعاً عليه معلوما من الدين بالضرورة.

4- ما يكون إنكاره إثماً وبدعة خفيفة وجهله معفواً عنه، وذلك ما ثبت بالآحاد الصحيحة غير المستفيضة مما يخفى على أكثر العوام وعلى بعض الخواص مما لم تتعارض فيه الدلائل المتكافئة من الكتاب والسنة.

5- ما تعارضت فيه الدلائل المتكافئة -بحسب الظاهرة- من الكتاب والسنة و من أجل ذلك وقع فيها الاختلاف بين علماء الأمة.

فما كان من هذا القسم الأخير فأمره عفو بمعنى أنه لا يحكم فيه بحكم عام، بل هو من مسائل الاجتهاد والتقليد.

وهذا التفصيل لم نجده في كلام أحد من العلماء بهذا الوجه لكنه مقتضى الدلائل الشرعية ومأخوذ من تصريحات العلماء ونصوصهم.

وبهذا التفصيل نجمع بين الخلاف في خبر الواحد. هل هو حجة في مسائل الاعتقاد أم لا؟

فيحمل كلام من قال: إنه ليس بحجة على أن مخالفته وعدم اعتقاد مقتضاه ليس بكفر لأن ثبوته ليس بقطعي فلا تكون مخالفته رداً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنما هو لعدم الوثوق بالرواة، إلا أن يكون رده بعد اعتقاد أنه

كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويكون بدون تأويل له، فرده حينئذ كفر، ولا أعلم أنه يخالف ما قلناه أحد من العلماء، فإنا نرى المتكلمين الذين نسب إليهم عدم الاستدلال بخبر الآحاد في العقائد كثيراً ما يستدلون به فيها، ولا سيما في قسم السمعيات من العقائد، كما لا يخفى على من له إلمام بكلامهم.

قال عبد الحي اللكنوي رحمه الله تعالى في «ظفر الأماني»[56]:

قد صرحوا بأن أخبار الآحاد وإن كانت صحيحة لا تكفي في باب العقائد، فما بالك بالضعيفة منها، والمراد بعدم كفايتها أنها لا تفيد القطع، فلا يعتبر بها مطلقا في العقائد التي كلف الناس بالاعتقاد الجازم فيها، لا أنها لا تفيد الظن أيضا، ولا أنها لا عبرة بها رأسا في العقائد مطلقا، كما توهمه كثير من أبناء عصرنا. ثم قال. قال التفتاذني في شرح. المقاصد في بحث عصمة الملائكة: وما يقال إنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقاد فإن أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم، ولا يصح الحكم القطعي به فلا نزاع فيه، وإن أريد أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان، انتهى.

فهذا التفتازاني وهو من أئمة الكلام صرح بما قلته.

ويحمل كلام من قال إنه حجة على أنه – بعد ثبوت صحته بدون معارض ولا صارف له عن ظاهره – يجب اعتقاد مقتضاه على وجه الظن أو على وجه العلم إذا كان مقرونا بقرائن يفيد معها العلم.

وأن عدم اعتقاد مقتضاه بعد العلم به وبصحته وعدم اقترانه بقرائن يفيد معها العلم موجب للإثم والبدعة، وهذا أيضا مما لا أظن أن أحداً من العلماء يخالف فيه.

ثم إنه مما ينبغي التنبيه عليه أن أصول العقائد مثل التوحيد، وصفات الله. والرسالة، والبعث، وجزاء الأعمال، والجنة والنار، قد تكفل القرآن ببيانها، وركز على بيانها أكبر تركيز، وفصل القول فيها وكرره وأوردها مقرونة بدلائلها العقلية التي تضطر العقول إلى قبولها والجزم بها.

وما ورد من الأحاديث في بيانها فإنما هي مؤيدة للقرآن ومقررة له أو موضحة ومفصلة له أو من جزئيات ما ورد فيه.

فلم يبق من العقائد ما يكون العمدة في الاستدلال عليه أخبار الآحاد إلا العقائد التي ليست من الأصول، وهي التي لا يكون اعتقاد ما يخالفها موجباً للكفر. والله سبحانه وتعالى أعلم.

وقد اتضح بهذا التحقيق موقف الأشاعرة من الاستدلال بالسنة وبخبر الواحد منها، كما اتضح أن ما نسبه الدكتور إليهم من أن السنة لا يثبت بها عقيدة عندهم.. غير صحيح.

أما كلام الإمام الرازي في المسألة فقد قال في «أساس التقديس»[57] أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله فغير جائز، يدل عليه وجوه: الأول: أن أخبار الآحاد مظنونة فلم يجز التمسك بها في معرفة الله تعالى وصفاته، وإنما قلنا: إنها مظنونة، وذلك لأنا أجمعنا على أن الرواة ليسوا بمعصومين ... إلى آخر كلامه.

[56] () (222-223)

[57] 168

فالإمام قال: إن خبر الواحد لا يتمسك به في معرفة الله وصفاته، و لم يقل لا يتمسك به في العقيدة مطلقا. وذلك لأن من العقائد ما يطلب فيه القطع واليقين ولا يكتفي فيه بالظن، وهي أصول العقائد الإسلامية وفي مقدمتها معرفة الله تعالى و صفاته. و هذا القسم من العقيدة لا يصح الا ستدلال عليه إلا بالدلائل المفيدة للقطع واليقين، ولا يصح الاستدلال عليها بالدلائل المفيدة للظن. ومنها خبر الواحد إذا لم يقترن بقرائن يفيد معها العلم، وهذا القسم من العقائد هو الذي يكون جهله وعدم العلم به موجبا للكفر، أو لا يكون جهله موجبا للكفر لكن يكون اعتقاد ضده موجبا للكفر كما قدمناه آنفا.

والقسم الثاني من العقائد ما يكتفي فيه بالظن ولا يطلب فيه القطع واليقين، وهو ما ليس من الأصول في العقيدة، و هذا القسم لا يكون جهله أو اعتقاد ضده موجبا للكفر، بل يكون اعتقاد ضده موجبا للإثم والبدعة. و هذا القسم من العقائد يستدل عليه بالدلائل المفيدة للظن، ومنها خبر الواحد هذا هو معنى كلام الإمام الرازي: «أن أخبار الآحاد مظنونة فلم يجز التمسك بها في معرفة الله تعالى وصفاته».

وأما قطع الإمام الرازي بأن رواية الصحابة كلهم مظنونة وأنها لا تفيد القطع واليقين فقد قصد بها الرواية التي وردت آحاداً و لم يقترن بها من القرائن ما تفيد معها العلم، يدل على هذا سياق كلامه، فإن كلامه في أخبار الآحاد، وأخبار الآحاد من حيث هي أخبار آحاد مظنونة لا تفيد القطع واليقين. وهذا ما لا يخالف فيه أحد من أئمة المسلمين وعلمائهم إلا النزر القليل، وقد استدل الإمام على ذلك بطعن الصحابة بعضهم في بعض وورد بعضهم رواية البعض الآخر لأسباب اقتضت ذلك. وهو استدلال صحيح لا غبار عليه.

29- هل قطع الرازي بأن في الصحيحين أحاديث وضعها الزنادقة؟:

وأما قول الدكتور: **{و(قطع الرازي) أنه في الصحيحين أحاديث وضعها الزنادقة.. إلى آخر مالا استجيز نقله لغير المتخصين. وهو في كتابيه أساس التقديس والأربعين}**

أقول: لم يستجز الدكتور نقله لأجل التدليس والتلبيس على القراء من أجل أن لا يطلع القراء على عدم صحة نسبته هذا القول إلى الإمام الرازي، وهو لا يعلم أن هناك من القراء من هو له بالمرصاد. وأما أنا فاستجيز نقل كلام الرازي بل استوجبه كي تنجلي حقيقة الأمر، وحتى (تعلم حين ينجلي الغبار :: أفرس تحتك أم حمار)

وإليك كلام الإمام الرازي بنصه: قال في "أساس التقديس":[58]

«إنه اشتهر بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكرة، واحتالوا في ترويجها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها، بل قبلوها، وأي منكر فوق وصف الله تعالى بما يقدح في الإلهية ويبطل الربوبية؟ (يعني أن جملة من هذه الأخبار مشتملة على وصف الله تعالى بذلك)، فوجب القطع في أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة.

---

[58] 170

وأما البخاري والقشيري (يعني مسلما) فهما ما كان عالمين بالغيوب، بل اجهدا واحتاطا بمقدار طاقتهما. فأما اعتقاد أهما علما جميع الأحوال الواقعة في زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى زماننا[59] فذلك لا يقوله عاقل. غاية ما في الباب أنا نحسن الظن بهما وبالذين رويا عنهم، إلا أنا إذا شاهدنا خبرا مشتملا على منكر لا يمكن اسناده إلى الرسول صلى الله عليه وسلم قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة، ومن ترويجاهم على أولئك المحدثين». هذا هو كلام الإمام بنصه في "أساس التقديس" فارجع البصر هل ترى من فطور؟ ولم أر له كلاما متعلقا بالموضوع في "الأربعين".

أقول ما قاله الإمام الرازي موافق لما قاله أئمة الحديث ونقاده من أن من علامات وضع الحديث أن يكون مخالفا للأصول الشرعية والقواعد المقررة، ومن علاماته اشتماله على أمر منكر ومستحيل.

ومن ثمه قال الإمام الناقد عبد الرحمن بن الجوزي: (كل حديث رأيته يخالف المعقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع..) وذكر حديثا من هذا النوع، ثم قال: (فمثل هذا الحديث لا يحتاج إلى اعتبار رواته لأن المستحيل لو صدر عن الثقات رد ونسب إليهم الخطأ[60] وقال الإمام الحافظ الخطيب البغدادي في "الفقيه والمتفقه".[61]

باب القول فيما يرد به خبر الواحد:

.. وإذا روى الثقة المأمون خبرا متصل الإسناد رد بأمور:

أحدها أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه، لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول، وأما بخلاف العقول فلا.

الثاني أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة، فيعلم أنه لا اصل له أو منسوخ.

والثالث أن يخالف الإجماع، فيستدل على أنه منسوخ أولا اصل له..

فانظر أيها القارئ المنصف هل قال الرازي شيئا غير ما قال أئمة الحديث ونقاده؟!

ثم انظر هل صحيح أن الرازي قد قطع بأن في الصحيحين أحاديث وضعها الزنادقة..؟!

أم أنه تكلم بكلام عام متين، وحكم بحكم واسع مستقيم وافق فيه غيره من الأئمة النقاد المحققين.

وذلك قوله: «إلا أنا إذا شاهدنا خبرا مشتملا على منكر» حيث عمم فيه الكلام ولم يخصص. نعم سياق كلامه يوهم أن يُجَوِّز أن يكون في الصحيحين شيء من هذا النوع من الأخبار، ويفيد أنه على تقدير وجودها فيهما فهي مردودة. لكن ما يوهمه كلامه غير صحيح، وأما ما يفيده فهو صحيح لا غبار عليه.

وأما أن الإمام الرازي قطع بأن في الصحيحين أحاديث وضعها الزنادقة فليس له في كلامه عين ولا أثر!

ثم إن ابن تيمية قال ببعض ما قاله الرازى وزاد عليه فى البعض الآخر. قال فى "منهاج السنة" (وخبر الواحد لا يفيد العلم الا بقرائن)،[62] وقد توقف ابن تيمية فى قبول الحديث الاحادى فى العقيدة بحجة أنه غير متواتر، حيث قال فى "نقد مراتب الإجماع" عن حديث (كان الله ولم يكن شيء غيره): (وهذا الحديث لو كان نصا فيما ذكر فليس

---

[59] هكذا في النسخة المطبوعة، والصواب: إلى زمانهما.

[60] الموضوعات 1/105.

[61] 1/132.

[62] 7/516

متواترا)[63] وقال فى "مجموع الفتاوى": (والكذب كان قليلا فى السلف...أما الصحابة فلم يعرف فيهم، -ولله الحمد- من تعمد الكذب على النبى صلى الله عليه وآله وسلم...أما الغلط فلم يسلم منه أكثر الناس، بل في الصحابة من غلط أحيانا وفيمن بعدهم، ولهذا كان فيما صنف في الصحيح أحاديث يعلم أنها غلط وإن كان جمهور متون الصحيحين مما يعلم أنه حق)[64] تأمل أيها الدكتور جيدا في هذا الكلام ولا سيما قوله: (جمهور متون الصحيحين) وتب من الهجوم على الأشاعرة والرازي، وإلا فهاجم ابن تيمية أيضا. ولاتكن من الذين يكيلون بمكيالين!!!

30-بيان السبب في قلة وجود الآيات والأحاديث في بعض كتب الأشاعرة الكلامية:

قال الدكتور: **{د- تقرأ في كتب عقيدتهم قديمها وحديثها المأة صحفة أو أكثر فلا تجد فيها آية ولا حديثا، لكنك تجد في كل فقرة (قال الحكماء) أو (قال المعلم الأول) أو (قالت الفلاسفة، ونحوها)}**

هكذا يصور الدكتور كتب عقيدة الأشاعرة عامة: لا تجد في مأة صفحة أو أكثر آية ولا حديثا، ولا تخلو فقرة منها من نقل كلام الفلاسفة، هكذا يصور الدكتور كتب الأشاعرة كلها بدون استثناء! من يصدق ذلك؟! ولعل الدكتور نفسه إذا راجع نفسه لا يصدق ذلك! نعم يصدق ذلك، ويتعجب منه، ويعوذ بالله من الأشاعرة ومن كتبهم من يقرأ كلام الدكتور واثقا به و لم يفتح يوما من الأيام كتابا من كتب عقيدة الأشاعرة، و لم يقرأ صفحة منها. هذا وحده هو الذي يصدق ذلك.

والأدهى من ذلك أن سياق كلام الدكتور يوهم أن الأشاعرة يعتمدون في عقيدتهم على أقوال الفلاسفة، ويستمدون عقيدتهم منها كما قال فيما سبق: «إنهم يستمدون عقيدهم من المتفلسف بشر المرسي الذي كفره الإمام الشافعي» وكماسياتي في اخرفقرةنقلناهامن كلامه. فماذا بقي للأشاعرة من الدين بعد هذا؟! معاذ الله!سبحانك اللهم هذا بهتان عظيم يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدا إن كنتم مؤمنين!

وأقول مقدما: إن هناك مجموعةكبيرة من كتب الأشاعرة المتعلقة بالعقيدة: لا يعثر القارئ في واحد منها لا على «قال الحكماء»، ولا على «قال المعلم الأول»، ولا على «قالت الفلاسفة»، ومجموعةكبيرة اخرى منها نادرا ما يعثر القارئ فيها عليها، ومن ارتاب في هذاالامر فليقرأ ما كتبه الأوائل منهم وما كتبه المتأخرون منهم.

ثم أقول: الأشاعرة لا يوردون كلام الله تعالى وكلام رسوله إلا للاعتماد عليهما والاحتجاج بهما، أو لدفع الشبه عنهما، ولا يوردون كلام الفلاسفة في الأعم الأغلب إلا للرد عليه وبيان زيفه.

وتجلية للحقيقة نصنف الأشاعرة إلى أصناف، و نبين حال كتب كل صنف منهم من كثرة إيراد الايات والأحاديث فيها وقلتها ونبين السبب في ذلك، فنقول:

---

[63] 170

[64] مجموع الفتاوى 1/249-250.

علماء الأشاعرة كعلماء سائر المذاهب منهم حفاظ ومحدثون ومعتنون بالحديث، ومنهم من ليسوا كذلك، أما الصنف الأول كالبيهقي والنووي وابن حجر العسقلاني فكتبهم محشوة بالآيات والأحاديث. وكل العلماء يعلم حال كتاب "الأسماء والصفات" وكتاب "الإعتقاد" للبيهقي، وأما الصنف الثاني فالقدامى منهم والمتأخرون ممن أتى بعد القرن الثامن الهجري حال كتبهم أيضا كذلك هي محشوة بالآيات والأحاديث، ونورد عدة شواهد على ذلك:

1- كتاب "الإنصاف" للباقلاني هو مأة وسبعون صفحة تقريبا، وقد اشتمل على أكثر من أربعمأة آية وأكثر من مائة حديث.

2- "المسايرة" لابن الهمام مع شرحها "المسامرة" لابن أبي شريف قد اشتمل على حوالي مأتي آية ومأتي حديث.

3- "شرح الباجوري على جوهرة التوحيد" قد اشتمل على قرابة مأتين وخمسين آية ومآت الأحاديث.

4- "شرح جوهرة التوحيد" في مجلدين ضخمين لعبد الكريم تتان ومحمد أديب الكيلاني وهما معاصران، وهو محشو بالآيات والأحاديث.

وأما المتوسطون منهم كالرازي والآمدي والبيضاوي والإيجي والتفتازاني فصحيح أن الآيات والأحاديث قليلة الورود في كتبهم الكلامية، والسبب في ذلك أن هؤلاء كان جل همهم مجادلة غير المسلمين من الفلاسفة واليهود والنصارى والوثنية والرد عليهم، وبيان بطلان ما هم عليه من الإعتقاد، وقد كان جل جدلهم مع الفلاسفة منهم، وكذلك قد اعتنى هؤلاء في كتبهم الكلامية بالرد على مذاهب غير أهل السنة من المعتزلة والجبرية والخوارج أيضا. وغير المسلمين لا تُجْدِ فيهم الدلائل النقلية، بل مجادلتهم لا بد أن تكون بالدلائل العقلية. وهذا ما فعله كل الأنبياء مع أقوامهم الذين أرسلوا إليهم، لم يجادلوهم إلا بالدلائل العقلية. والقرآن محشو بهذا النوع من الدلائل وهذا النوع من الجدل. وأما غير أهل السنة من المسلمين فقد كان جل صراع أهل السنة بالمعتزلة منهم، ومن المعلوم أن المعتزلة يردون كثيرا من الأحاديث التي لا توافق مذهبهم أو يؤولونها، وكذلك يؤولون الآيات التي لا يوافق ظاهرها مذهبهم، فالإعتماد في الجدال معهم على النقل أيضا غير مُجْدٍ إلا قليلا، ومن أجل اعتناء هؤلاء المتكلمين بالرد على الفلاسفة أَوْرَدَ بعضُهم في صدور كتبهم الفلسفة الإلهية والطبيعية، حتى استغرقت الفلسفة قسما كبيرا من هذه الكتب، وهذا القسم من الفلسفة لا محل لإيراد الآيات والأحاديث فيها، فمن أجل ما ذكرناه قل ورود الآيات والأحاديث في كتب هؤلاء المتكلمين المتوسطين. هذا حال كتب الأشاعرة المطولة.

وأما المختصرات المؤلفة في العقيدة المكونة من عدة صفحات فصحيح أن معظمها خال عن الدلائل النقلية. والسبب في ذلك أنها مؤلفة للعوام والمبتدئين في العلم. فأراد مؤلفوها أن تكون بمقدار يستوعبها العوام والمبتدئون بسهولة، ولو كانوا قرنوا كل عقيدة بدلائلها النقلية لطالت هذه الكتب وصعب استيعابها على العوام والمبتدئين، وشأنها في ذلك شأن المختصرات المؤلفة في المذاهب الفقهية.

لكن كلام الدكتور لا ينطبق على هذه المختصرات فإنه قد تكلم على الكتب ذات المآت الصفحات.

31- هل صحيح أن الصوفية يقدمون الكشف والذوق على النص؟:

قال الدكتور: **{هـــ- مذهب طائفة منهم وهم صوفيتهم - كالغزالي والجامي - في مصدر التلقي هو تقديم الكشف والذوق على النص وتأويل النص ليوافقه، وقد يصححون بعض الأحاديث ويضعفونها حسب هذا الذوق كحديث إسلام أبوي النبي صلى الله عليه وسلم ودخولهما الجنة بزعمهم. ويسمون هذا «العلم اللدني» جريا على قاعدة الصوفية: «حدثني قلبي عن ربي»}**

أقول: لم يثبت عن أحد من الصوفية المعتبرين وفي مقدمتهم الغزالي والجامي أنه قال بأن الكشف والذوق مصدران لاستنباط الأحكام فضلا عن القول بتقديمهما على النص. نعم يستأنس بالكشف والإلهام فيما لا علاقة له بالأحكام الشرعية، وكذلك لم يصحح الحديث بطريق الكشف والذوق أحد من الصوفية المعتبرين. ونختم هذه الفقرة بكلام علمين من أعلام التصوف، قال السهروردي: (وكل علم لا يوافق الكتاب والسنة وما هو مستفاد منهما أو معين على فهمهما أو مستند إليهما -كائنا ما كان- فهو رذيلة وليس بفضيلة، يزداد الإنسان به هوانا ورذيلة في الدنيا والآخرة)،[65] وقال الشيخ أحمد الرفاعي: (إذا رئيتم واعظا أو قاصا أو مدرسا فخذوا منه كلام الله وكلام رسوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، وكلام أئمة الدين الذين يحكمون عدلا ويقولون حقا، واطرحوا ما زاد، وإن أتى بما لم يأت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فاضربوا به وجهه)[66] هذا كلام أهل الرسوخ والتحقيق من الصوفية.

وأما نجاة والدى المصطفى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فقد ذهب فريق من علماء الأمة إلى ذلك. وعمدتهم في الإستدلال عليه أنهما من أهل الفترة، وقد ثبت نجاة أهل الفترة بقوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)، وأما ما أشار إليه الدكتور من الحديث الضعيف فقد أورده بعض المتأخرين من الأشاعرة على وجه الإستئناس بعد احتجاجه على المسألة بما ذكرناه، ثم إن المسألة من مسائل الخلاف، وليست من مسائل الإعتقاد التي يبدع فيها أحد الطرفين أو يؤثم، فلكل فريق رأيه ودليله.

32- دلائل وجود الله تعالى عند الأشاعرة:

قال الدكتور: **{الثاني إثبات وجود الله. معلوم أن مذهب السلف هو أن وجود الله تعالى أمر فطري معلوم بالضرورة، والأدلة عليه من الكون والنفس والآثار والآفاق والوحي أجل من الحصر، ففي كل شيئ له آية وعليه دليل**

أما الأشاعرة فعندهم دليل يتيم - أي على وجوده تعالى - هو دليل الحدوث والقدم، وهو الاستدلال على وجود الله بأن الكون حادث وكل حادث فلابد له من محدث قديم}

---

[65] عوارف المعارف 1/48

[66] البرهان المؤيد 39

أقول: يستدل السلف على وجوده تعالى كلٌ بما بدا له من الأدلة، وجل اعتمادهم على دليل النظام الذي ركز عليه القرآن الكريم، وليس للسلف في هذا الأمر مذهب موحد مقرر يصح نسبته إليهم. فقول الدكتور: معلوم أن مذهب السلف أن وجود الله تعالى أمر فطري معلوم بالضرورة غير صحيح، ومن عادة الدكتور نسبة ما يهواه إلى السلف وجعله مذهبا لهم. ولو كان وجود الله أمرا معلوما بالضرورة لما خالف فيه أحد من العقلاء ولما احتيج إلى الإستدلال عليه.

والأدلة المستنبطة من الكون والنفس والآثار والآفاق هي دليل النظام، وسماه ابن رشد «دليل العناية».. ودليل الحدوث وسماه ابن رشد «دليل الاختراع»، ودليل الإمكان إلى غير ذلك من الأدلة التي أوردها الأشاعرة في كتبهم.

وليس دليل الحدوث هو الدليل الوحيد عند الأشاعرة بل هو أحد أدلتهم، ومن أدلتهم كما ذكرنا دليل الإمكان ودليل النظام إلى غير ذلك كما لا يخفى على من مارس كتبهم. والذي ذكره الدكتور يسمى «دليل الحدوث» ولا يوجد لهم دليل يسمى «دليل الحدوث والقدم».

وننقل هنا شيئا من كلام الأشاعرة في الإستدلال على وجود الله تعالى كي يتحقق القارئ ما قلناه. قال الباقلاني: «ولابد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور. والدليل على ذلك أن الكتابة لابد لها من كاتب ولابد للصورة من مصور، وللبناء من بان، وإنا لا نشك في جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب، وصياغة لا من صائغ، فوجب أن تكون صورا لعالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها إذ كان ألطف وأعجب صنعا من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والصور»[67] وقال الباقلاني: «وإن أردتم بقولكم ما هو ما الدلالة على وجوده؟ فالدلالة على وجوده جميع ما نراه ونشاهده من محكم فعله وعجيب تدبيره»[68] وقال الرازي: «ومن الناس من اعتمد (في إثبات وجود الله تعالى) على الإحكام والإتقان المشاهدين في السماوات والأرضين وخاصة في بدن الإنسان وما فيه من المنافع الجلية والبدائع الغريبة التي تشهد فطرة كل عاقل بأنها لا تصدر إلا عن تدبير حكيم عليم. وهذه الطريقة دالة على الذات وعلى العالمية، وهي طريقة من تأملها ورفض عن نفسه المقالات الباطلة وجد نفسه مضطرة إلى الاعتراف بإثبات المدبر عند مشاهدة خلقة أعضاء الحيوان»[69] وهذا الدليل الذي ذكره الرازي هو «دليل النظام» وكذالك الدليل الثاني للباقلاني.

---

[67] تمهيد الأوائل 43 والإنصاف 27.

[68] تمهيد الأوائل 300.

[69] المباحث المشرقية 2/470-471.

33-بيان أن الله تعالى مخالف للحوادث، وأنه ليس جوهرا ولا عرضا ولا جسما ولا في جهة ولا في مكان:

قال الدكتور: {**وأخص صفات هذ القديم مخالفته للحوادث وعدم حلولها فيه، ومن مخالفته للحوادث إثبات أنه ليس جوهرا ولا عرضا ولا جسما ولا في جهة ولا مكان...إلخ ثم أطالوا جدا في تقرير هذه القضايا. هذا.**

وقد رتبوا عليها من الأصول الفاسدة ما لا يدخل تحت العد مثل إنكارهم لكثير من الصفات كالرضى والغضب والإستواء بشبهة نفي حلول الحوادث في القديم، ونفي الجوهرية والعرضية والجهة والجسمية... إلى آخر المصطلحات البدعية}

يضيق الدكتور صدرا بقول الأشاعرة بمخالفته تعالى للحوادث وعدم حلولها فيه، وأن من مخالفته للحوادث أنه ليس جوهرا ولا عرضا، ولا جسما، ولا في جهة، ولا في مكان، ويعد الدكتور نفي هذه الأمور عن الله تعالى من المصطلحات البدعية!!.

أقول: من أجل تحقيق المسألة وبيان ما هو الحق فيها لا بد من بيان أمور، والتركيز عليها بقدر من التفصيل.

الأول: أن هذه الصفات يسميها الأشاعرة بالصفات السلبية، لأنها عبارة عن سلب أمور لا تليق بالله تعالى عنه، فإن المخالفة للحوادث نفي لمماثلته تعالى للحوادث، ثم إن المخالفة للحوادث عند الأشاعرة من صفات الله تعالى وليست أخص صفاته تعالى، عندهم، وأما أخص صفاته تعالى -إذا سلمنا أنه يصح التعبير بذلك- فهي الصفات الثبوتية التي يتوقف عليها أصل الإلهية من الحياة والعلم والقدرة والإرادة، أو يتوقف عليها كمال الإلهية من الحكمة والسمع والبصر إلى غير ذلك من الصفات الثبوتية.

الثاني: أن الصفات السلبية وفي مقدمتها مخالفته تعالى للحوادث، مدلول عليها بالآيات الكثيرة: منها قوله تعالى: (ولم يكن له كفوا أحد) ومنها قوله: (ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير)

قال الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي: وهذه الآية ونحوها دليل لمذاهب أهل السنة والجماعة من إثبات الصفات، ونفي مماثلة المخلوقات، وفيها رد على المشبهة في قوله: (ليس كمثله شيئ) وعلى المعطلة في قوله: (وهو السميع البصير)

وقال القرطبي: في الكلام على هذه الآية: قال بعض المحققين: التوحيد إثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات. وزاد الواسطي رحمه الله تعالى فقال: ليس كذاته ذات ولا كاسمه اسم ولا كفعله فعل، ولا كصفته صفة إلا من جهة موافقة اللفظ، وجلت الذات القديمة أن يكون لها صفة حديثة، كما استحال أن يكون للذات المحدثة صفة قديمة.

وهذا كله مذهب أهل الحق والسنة والجماعة رضي الله تعالى عنهم.[70]

---

[70] الجامع لأحكام القرآن 16/10.

وقال الرازي: احتج علماء التوحيد قديما وحديثا بهذه الآية في نفي كونه تعالى جسما مركبا من الأعضاء والأجزاء، وحاصلا في المكان والجهة، وقالوا: لو كان جسما لكان مثلا لسائر الأجسام، فيلزم حصول الأمثال والأشباه له، وذلك باطل بصريح قوله تعالى: (ليس كمثله شيئ)[71]

وقال ابن عاشور في تفسيره: الآية نفت أن يكون شيئ من الموجودات مماثلا لله تعالى في صفات ذاته، لأن ذاته تعالى لا يماثلها ذوات المخلوقين، ويلزم ذلك أن كل ما ثبت للمخلوقين في محسوس ذواتهم فهو منتف عن الله تعالى. وبذلك كانت الآية أصلا في تنزيه الله تعالى عن الجوارح والحواس والأعضاء عند أهل التأويل. والذين أثبتوا لله تعالى ما ورد في القرآن مما نسميه بالمتشابه فإنما أثبتوه مع التنزيه عن ظاهره، إذ لا خلاف في إعمال قوله: (ليس كمثله شيئ) وأنه لا شبيه له ولا نظير له...[72]

الثالث: أن أئمة أهل السنة قديما وحديثا قد قرروا ما قاله الأشاعرة مما نقله عنهم الدكتور هنا. قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر: «ومعنى الشيئ إثباته –تعالى– بلا جسم ولا جوهر، ولا عرض، ولا حد له، ولا ضد له،ولا ندله، ولا مثل له».

ونقتطف نبذا من عقيدة الإمام أحمد المطبوعة في آخر المجلد الثاني من طبقات الحنابلة للقاضى أبي الحسين محمد بن أبي يعلى: «إن الله –عز وجل– واحد لا من عدد، لا يجوز عليه التجزؤ ولا القسمة، وهو واحد من كل وجه، وما سواه واحد من وجه دون وجه»[73]

«إن لله تعالى يدين، وهما صفة له في ذاته، ليستا بجارحتين، وليستا بمركبتين، ولا جسم، ولا من جنس الأجسام، ولا من جنس المحدود والتركيب، ولا الأعضاء والجوارح»[74] «ولا يجوز أن يقال: إستوى بمماسة ولا بملاقاة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، والله تعالى لم يلحقه تغيير ولا تبديل، ولا يلحقه الحدود قبل خلق العرش، ولا بعد خلق العرش»[75] «وأنكر على من يقول بالجسم، وقال: إن الأسماء مأخوذة بالشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الإسم على كل ذي طول وعرض وسمك، وتركيب وصورة وتأليف، والله تعالى خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية، ولم يجئ في الشريعة ذلك فبطل»[76]

«وكان يقول إن الله قديم بصفاته التي هي مضافة إليه في نفسه. وقد سئل –الإمام أحمد– هل الموصوف القديم وصفته قديمان؟ فقال: هذا سؤال خطأ، لا يجوز أن ينفرد الحق عن صفاته. ومعنى ما قاله من ذلك أن المحدث محدث بجميع صفاته على غير تفصيل، وكذلك القديم قديم بجميع صفاته»[77]

---

[71] مفاتيح الغيب 7/392.

[72] التحرير والتنوير 25/47.

[73] 293.

[74] 294.

[75] 297.

[76] 298.

[77] 298-299.

وقال الطحاوي: (لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام، ولا يشبه الأنام، خالق بلا جارحة... ما زال بصفاته قديما قبل خلقه) وقال: (تعالى الله عن الحدود والغايات، والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات، وهو مستغنٍ عن العرش وما دونه، محيط بكل شيئ وبما فوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خلقه)

وقال شيخ الحنابلة القاضي أبو يعلى: (ولا يجوز وصفه بأنه في كل مكان، ولا في مكان... والدلالة على أنه لا يجوز إطلاق القول عليه بأنه في مكان هو أن إضافته إلى المكان توجب قدم المكان بقدمه تعالى...)[78]

وبعد نقل ما نقلناه من كلام المفسرين وكلام أئمة أهل السنة المتعلق بالموضوع نقول: هذه الآية الكريمة (ليس كمثله شيئ) وغيرها من آيات كريمات صريحة في أنه تعالى مخالف للحوادث ويلزم ذلك أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض. وما نقلناه من كلام أئمة السنة صريح في سلب هذه الأمور عن الله تعالى، فهل بعد هذا يصح عد سلب هذه الأمور عن الله تعالى بدعة!!؟؟ ولا أدرى ماذا يقصده الدكتور بالبدعة!! وليت شعرى ما الذي يعتقده الدكتور في الموضوع بعد إنكاره على الأشاعرة سلب هذه الأمور عن الله تعالى!!.

34- الكلام على صفات الرضى والغضب والإستواء لله تعالى:

وأما قول الدكتور: **{وقد رتبوا عليه من الأصول الفاسدة ما لا يدخل تحت العد مثل إنكارهم لكثير من الصفات كالرضى والغضب، والاستواء بشبهة نفي حلول الحوادث في القديم ونفي الجوهرية والعرضية والجسمية...}**

فلا بد أن نقف عنده وقفة، فنقول: لم ينكر الأشاعرة شيئا من الصفات الوارد في الكتاب والسنة الصحيحة ثبوتها لله تعالى على وجه الحقيقة، ولا أنكر ذلك واحد من الأشاعرة!

لكن الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة قديما وحديثا قامت عندهم الدلائل النقلية القطعية والعقلية اليقينية على أنه تعالى ليس كمثله شيئ، وأنه تعالى مخالف للحوادث، وأنه تعالى قديم بصفاته الذاتية لا تحل فيه الحوادث، ولا يكون محلا للتغير والانفعال، ثم إنهم وجدوا بعض الصفات الوارد في الكتاب والسنة الصحيحة ثبوتها لله تعالى لو حملت على معانيها الحقيقية لأفادت التشبيه ومماثلة الله تعالى للحوادث، وكونه محلا للحوادث وللتغير والانفعال، وكون بعض الصفات القائمة بذاته حادثة.

فعند ذلك افترقوا فرقتين: الفرقة الأولى: نفت المعاني الحقيقية مما هو محال في حقه تعالى أن تكون مرادة من هذه النصوص، ولم تخض في تعيين المعاني المرادة من هذه النصوص، بل فوضتها إلى الله تعالى، ويسمى هذا بالتأويل الإجمالي، وعلى هذا معظم السلف في معظم هذه النصوص.

والفرقة الثانية نفت أن تكون هذه المعاني مرادة من هذه النصوص، وحاولت مع ذلك بيان المعنى المراد على سبيل الاحتمال والظن لا على سبيل القطع والجزم. وعلى هذا معظم الخلف في معظم هذه النصوص، ويسمى هذا بمذهب

[78] المعتمد في أصول الدين 56-57.

التأويل، ويسمى المذهب الاول بمذهب التفويض. والتأويل لا بد أن يكون بشروطه. وسيأتي بيان هذه الشروط مع تفصيل المسألة فيما بعد.

وبعد هذه المقدمة نقول: المتبادر من الغضب ما يعرض للانسان من الحنق بعد ما لم يكن ويزول بعد ما كان، وكذلك الرضا المتبادر منه ما يحصل للانسان من الانبساط بعد ما لم يكن، ثم يزول. ولا شك أن هذا تغير وانفعال وحدوث أمر لم يكن قبل. والله تعالى لا يكون محلا للحوادث، ولا يجرى عليه التغير والإنفعال، فلا يصح إثبات الغضب والرضا لله تعالى بهذين المعنيين، فإما أن ننفي هذين المعنيين عن الله تعالى مع إثبات الرضى والغضب بالمعنى الذي أراده بدون أن نبينه، وإما أن نثبت الرضى والغضب لله تعالى ليس بهذين المعنيين، بل بمعنيين آخرين جائزين على الله تعالى، وإلى ما قلناه أشار الباقلاني في كتابه "الإنصاف" مع جريه على طريقة الخلف. قال: (وأنه سبحانه لم يزل مريدا وشائيا، ومحبا ومبغضا، وراضيا وساخطا، ومواليا ومعاديا، ورحيما ورحمانا، ولأن جميع هذه الصفات راجعة إلى إرادته في عباده ومشيئته، لا إلى غضب يغيره، ورضى يسكنه طبعا له، وحنق وغيظ يلحقه، وحقد يجده، إذ كان سبحانه متعاليا عن الميل والنفور)[79]

وقال الإمام أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر: (وأجمعوا على أنه عز وجل يرضى عن الطائعين وأن رضاه لهم إرادته لنعيمهم، وأنه يحب التوابين ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، وأن غضبه إرادته لعذابهم)[80]

وقال البيهقي في "الأسماء والصفات": (الرضى والسخط عند بعض أصحابنا من صفات الفعل، وعند أبي الحسن الأشعري يرجعان إلى الإرادة، فالرضى إرادته اكرام المؤمنين وإثابتهم على التأبيد، والسخط إرادته تعذيب الكفار وعقوبتهم على التأبيد، وإرادته تعذيب فساق المؤمنين إلى ما شاء الله تعالى)[81]

وقال شيخ الحنابلة القاضي أبو يعلى في "المعتمد في الأصول الدين": (ويجوز وصفه بالغضب والرضى... وهما إرادته لإثابة المرضي عنه وعقوبة المغضوب عليه)[82]

والحاصل أن الرضى والغضب الثابتين لله تعالى ليسا عبارتين عن الحنق والإنبساط الذين يعرضان ويزولان، بل هما إما راجعان إلى صفة الذات التي هي إرادة الاثابة والتعذيب، وإما إلى صفة الفعل وهي الإثابة والتعذيب.

وأما الإستواء فلم ينكره أحد من الأشاعرة أيضا، وإنما انكروا أن يكون بالمعنى المحال في حقه تعالى مما هو من صفات المحدثات والأجسام المقتضى لمشابهة الله تعالى بخلقه، فأنكروا أن يكون بمعنى الإستقرار والتمكن والحلول والانتقال، وهم في ذلك موافقون للإمام أحمد رحمه الله تعالى، ففي عقيدة الإمام أحمد المطبوعة في آخر مجلد الثاني من طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى: «وكان يقول في معنى الإستواء: هو العلو والإرتفاع، ولم يزل الله عاليا رفيعا قبل أن يخلق عرشه، فهو فوق كل شيئ والعالي على كل شيئ، وإنما خص الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء، والعرش أفضل الأشياء وأرفعها، فامتدح الله تعالى نفسه بأنه على العرش استوى، أي عليه علا. ولا يجوز أن يقال: استوى بمماسة ولا

[79] الإنصاف 22.

[80] 73.

[81] الأسماء والصفات 641.

[82] 61.

بملاقاة. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، والله تعالى لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا يلحقه الحدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش».[83]

وقال الباقلاني في "الإنصاف": «وإن الله –جل ثناه– مستوى على العرش، ومستول على جميع خلقه كما قال تعالى: (الرحمن على العرش استوى) بغير مماسة وكيفية ولا مجاورة».[84]

وقال الغزالي في "قواعد العقائد": «...وأنه مستوى على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده، استواءا مترهاً عن المماسة والإستقرار والتمكن والحلول والإنتقال، لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته» ثم قال: «تعالى الله عن أن يحويه مكان، كما تقدس عن أن يحده زمان، بل كان قبل خلق الزمان والمكان، وهو الآن على ما عليه كان».[85]

وقال نحو هذا عز الدين بن عبد السلام في "العقائد" له.[86]

هذا كلام هؤلاء العلماء من الأشاعرة وهو موافق لما قاله الإمام أحمد.

نعم قد أول بعض الأ شاعرة الا ستواء على العرش بتأويلات. والتأويل إذا كان بشروطه صحيح، وليس كل تأويل صحيحا.

وهذه التأويلات قد يناقش في بعضها هل هي صحيحة أم لا؟ وهل هي على شروط التأويل أم لا؟ وهذا النقاش إذا كان جاريا على حسب قواعد العلوم ومقرراهما أمر طيب جيد.

وأما نسبة إنكار الصفات الوارد نسبتها إلى الله تعالى في الكتاب والسنة الصحيحة إلى الأ شاعرة فهذا أمر غير صحيح، وكذلك رد التأويل لهذه الصفات إجمالا وإنكار أصل التأويل غير صحيح، فإن أصل التأويل أمر ضروري لم ينج منه أحد من علماء الأمة لا قديما ولا حديثا، وإنما الكلام والخلاف في التوسع فيه. فهذا هو الذي أنكره من أنكره من علماء الأمة وأئمتها وسيأتى تفصيل المسألة إن شاء الله تعالى.

35– تقسيم الأمور الوارد نسبتها إلى الله تعالى إلى أربعة أقسام، وبيان حكم كل قسم منها:

وتتميما لموضوع الصفات نقرر قاعدة مهمة جدا متعلقة بالصفات.

فنقول: الأصل في إثبات الأسماء والصفات لله تعالى ونفيها عنه نوعان من النصوص:النوع الاول نصوص الكتاب الواردة بتتريه الله تعالى عن كل عيب ونقيصة، النوع الثاني النصوص الواردة بمخالفته تعالى للمحدثات.

هذه النصوص هي الأصل في هذا الباب تقضي على ما عداها من النصوص المتعلقة بالأسماء والصفات الواردة في الكتاب والسنة، وتنَزلُ ما عداها من النصوص عليها، وتفسر على وفقها.

---

[83] 196.

[84] الإنصاف 22.

[85] 6-7

[86] 7-8

ثم نقول: الأمور الوارد نسبتها إلى الله تعالى في الكتاب والسنة اربعة أنواع:

النوع الاول: ما يوهم نقصا بالنسبة إلى الله سبحانه تعالى، مثل ما ورد من نسبة النسيان إلى الله تعالى في قوله تعالى: (نسوا الله فنسيهم)[87] وقوله: (فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم)[88] ومثل ما ورد من نسبة المرض إليه تعالى في الحديث القدسي: (عبدى مرضت فلم تعدني)

فهذه النصوص يجب نفي ما توهمه من النقص من الأصل، ويجب تأويلها، ولا يتوقف فيها، فمن أجل ذلك أولها العلماء، و لم يتوقفوا عن تأويلها.

وإنما قلنا: إن هذه النصوص توهم نقصا، فعبرنا بالإيهام، و لم نعبر بالدلالة أو الإقتضاء، لأن كل ما هو من هذا النوع من النصوص مقرون بقرائن تعين المعنى المجازي المراد منها، فلا يجوز مع ذلك أن يقال: إنها تدل على النقص أو تفيده أو تقتضيه.

النوع الثاني: ما يوهم مماثلته تعالى للمحدثات ومشابهته لهامن ثبوت خواص الأجسام والمحدثات لله تعالى من الأعضاء والجوارح والحدود والغايات وحلول الحوادث والمكان لله تعالى. فهذه النصوص أيضا يجب نفي ما توهمه عن أن يكون مرادا منها، ثم هل يتوقف بعد هذا النفي، ويفوض المعنى المراد منها إلى الله تعالى، أو تفسر بمعان يصح نسبتها إلى الله تعالى وفق شروط التأوئل؟ المذهبان المعروفان، وعبرنا هنا أيضا بالإيهام لما قلناه آنفا.

النوع الثالث: ما يفيد ثبوت صفات معنوية لله تعالى لا يصح إثباتها لله تعالى بحسب ما وضعت له من المعاني اللغوية التي يتصف بها الإنسان، لأن الإتصاف بها على ذلك الوجه يقتضي مماثلته تعالى للحوادث من التغير والإنفعال، وكونَ المتصف بها محلا للحوادث –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا– وذلك مثل الرحمة والرضى والغضب كما قدمناه آنفا. وهذا النوع قريب من النوع الذي قبله، ويجرى فيه ما يجرى فيه من القولين المعروفين. لكنه يفترق عنه فيما سنذكره قريبا.

النوع الرابع: ما يفيد ثبوت صفات معنوية لله تعالى ليس في إثباتها لله تعالى إيهام نقص، وليس لهذه الصفات معان لغوية يمتنع اتصاف الله تعالى بها، بل هذه الصفات مقتضى ذاته تعالى ومقتضى إلهيته وربوبيته من صفات العظمة والكمال والجلال، كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والحكمة والكبرياء.

فهذا النوع من الصفات يجب إثباته لله تعالى بالمعنى اللغوي لدوالها على وجه الكمال، كما أن بعضا منها ثابت لغيره تعالى لكن لا على وجه الكمال، فإنها في المخلوقات عارضة ناقصة، و في الله تعالى واجبة في غاية ما يتصور من الكمال. فهذا النوع من الصفات أيضا تنفى عنها مماثلتها لصفات المخلوقين لكن من جهة الكيف لا من جهة الأصل.

فنفي مماثلته تعالى للحوادث المدلول عليه بقوله تعالى: (ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير) وبغيره من الآيات ثابت لله تعالى بالنسبة إلى الحوادث كلها ذواتها وصفاتها، لكن نفي المماثلة بالنسة إلى بعض صفات المحدثين متوجه إلى أصلها

[87] التوبة 67.

[88] السجدة 14

ووجودها، فيمتنع قيامها بالله تعالى من الأصل وفي بعضها إلى كيفيتها ووصفها، فيمتنع قيامها بالله تعالى على الوجه الموجود في المخلوقين.

وقد أشار الله تعالى إلى هذا بقوله: (وهو السميع البصير)، حيث أثبت لنفسه السمع والبصر بعد نفيه تعالى المماثلة للحوادث عن نفسه، فنبه بذلك على أن نفي مماثلة الأشياء له إنما هو على الطريق الذي ذكرناه.

ومن هذا التفصيل ظهر أنه يصح أن يقال: لله تعالى علم ليس كعلمنا وقدرة ليس كقدرتنا إلى غير ذلك من النوع الأخير من الصفات، ولا يصح أن يقال: لله تعالى نسيان ليس كنسياننا ولا مرض ليس كمرضنا: وذلك لأن المرض منفي عن الله تعالى من الأصل رأسا، وكذلك النسيان: قال الله تعالى: (وما كان ربك نسيا)

36– هل يصح أن يقال: لله تعالى يد لا كيدنا وجنب لا كجنبنا....؟

وأما أنه هل يصح أن يقال: لله يد لا كيدنا وجنب لا كجنبنا ورجل لا كرجلنا وأصبع لا كأصبعنا؟ وهل يصح أن يقال: لله تعالى رحمة ليست كرحمتنا ورضى ليس كرضانا وغضب ليس كغضبنا؟. الثاني صحيح والأول غير صحيح. والفرق بينهما من وجوه:

الأول: أنك في الثاني تثبت صفة معنوية لله تعالى أثبتها الله تعالى لنفسه من الرضى والغضب ونحوهما، ثم تنفي عن الله تعالى ما يوهمه اللفظ من التغير والإنفعال الذي هو على الله تعالى محال، فتعود هذه الصفات إلى صفة الإرادة أو إلى صفة الفعل كما قدمناه، فيكون كلامك من نوع قولنا: لله علم لا كعلمنا حيث أثبت لله تعالى العلم، ونفيت أن يكون على وجه النقص الذي هو في حقه تعالى محال، فينفعك قولك: «ليس كرضانا» بعد قولك: «لله تعالى رضا» حيث يفيد قولك هذا أن رضاه تعالى ونحوه ليس على وجه التغير والإنفعال الذي هو على الله محال.

وأما في قولك: «لله تعالى يد لا كيدنا» فمن أجل أن اليد موضوع للعضو المعلوم، وهي منفية عن الله تعالى أصلا بدلائل مخالفته للحوادث، فقد أثْبَتَّ بقولك هذا لله ما هو منفي عنه أصلا ورأسا، ولم تثبت له ما هو ثابت له أصلا ومنفي عنه وصفا وكيفية، حتى ينفعك بعد قولك: «لله يد» قولُك: «لا كيدنا»، بل يكون قولك: «لا كيدنا» كلاما لا معنى له ومناقضا لقولك: "لله يد" إن كنت أردت بقولك: «لا كيدنا» نفي الوصف والأصل لأنك نفيت به ما أثبته بقولك: "لله يد"، ويكون مؤكدا للتشبيه والتمثيل إن أردت بقولك: «لا كيدنا» نفي الوصف دون الأصل لأنك تكون قد أثبت لله أصل الجارحة، ونفيت عنها الوصف والهيئة المخصوصة ليد الإنسان، فيكون كلامك هذا من قبيل قولك: «لله نسيان لا كنسياننا ومرض لا كمرضنا».

والثاني: أن الله تعالى قد أسند الرحمة والرضى والغضب ونحوها إلى نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله على وجه الإسناد التام الذي هو بين الفعل وفاعله والمبتدأ وخبره ونحوها، حيث وصف الله تعالى نفسه بالغفور الرحيم والرحمن الرحيم، وقال: (إلا من رحم الله) الدخان 42 وقال تعالى: (رضي الله عنهم ورضوا عنه) وقال: (وغضب الله عليهم)

وأما ما هو موضوع للأعضاء والجوارح ونحوها فلم يرد في كلام الله تعالى وكلام رسوله إسنادها إلى الله تعالى على هذا الوجه، وإنما ورد نسبتها إلى الله تعالى على وجه الإضافة فقط كقوله تعالى: (بيده الملك) وقوله: (في جنب الله).

الثالث: أن الرضى والرحمة والغضب ونحوها قد سيقت في كلام الله تعالى وكلام رسوله على وجه إثباتها لله تعالى، ولم تسق في كلامهما على طريق إثبات أمر آخر لله تعالى، وأما اليد والجنب والرجل والأصبع ونحوها فلم تسق في كلام الله تعالى وكلام رسوله على طريق إثباتها لله تعالى، بل سيقت على طريق إثبات أمر آخر لله تعالى. فمثلا قوله تعالى: (تبارك الذي بيده الملك) سيق لإثبات الملوكية والسلطنة المطلقة لله تعالى ،لا لإثبات اليد لله تعالى، وقوله تعالى: (يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) سيق لإثبات الحسرة على التفريط في حقوق الله، لا لإثبات الجنب لله تعالى.

وقول النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (إن قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن) سيق لبيان أن قلب الإنسان طوع إرادته تعالى وقدرته يقلبه كيف يشاء، ولم يرد لإثبات الأصابع لله تعالى، ولا لبيان أن في جوف كل إنسان أصبعين من أصابع الرحمن مكتنفتين بقلبه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، إلى غير ذلك من الأمثلة، والله تعالى أعلم بالصواب.

قال الدكتور سفر: **{الثالث التوحيد 21: التوحيد عند أهل السنة والجماعة معروف بأقسامه الثلاثة، وهو عندهم أول واجب على المكلف.. أما الأشاعرة قدمائهم ومعاصروهم فالتوحيد عندهم هو نفي التثنية أو التعدد، ونفي التبعيض والتجزئة، أي بحسب تعبيرهم «نفي الكمية المتصلة والكمية المنفصلة»، ومن هذا المعنى فسروا الإله بأنه الخالق أو القادر على الإختراع، وأنكروا بعض الصفات كالوجه واليد والعين لأنها تدل على التركيب والأجزاء عندهم. أما التوحيد الحقيقي وما يقابله من الشرك ومعرفته والتحذير منه فلا ذكر له في كتب عقيدتهم إطلاقا، ولا أدرى أين يضعونه؟: أفي كتب الفروع؟ فليس فيها، أم يتركونه بالمرة؟ فهذا الذي أجزم به}**

أقول: يقصد الدكتور بالأقسام الثلاثة للتوحيد ما شهره ابن تيمية من تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات.

وقد كتبنا رسالة متعلقة بهذا الموضوع فنوردها هنا بنصها، ثم نعود إلى كلام الدكتور. وهي هذه:

37–التقسيم الثلاثي للتوحيد بين الأشاعرة وابن تيمية:

بسم الله الرحمن الرحيم

قسم الأشاعرة التوحيد إلى ثلاثة اقسام: توحيد الذات، و توحيد الصفات، وتوحيد الأفعال.

وكذلك قسم ابن تيمية التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات. ومقصدنا في هذا البحث أن نبين أن أيُّ التقسيمين أقرب إلى الصواب، وأولى بالقبول.

فننقل أولا كلام الأشاعرة في التوحيد وأقسامه، ثم ننقل كلامهم على الكفر وأسبابه وأقسامه، وبعد ذلك نثنِّي على تقسيم ابن تيمية للتوحيد ونتكلم عليه، فنقول:

قد قسم الأشاعرة التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال. قال كمال الدين ابن أبي شريف في المسامرة شرح المسايرة: التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال[89]. أي إنه ثلاثة أقسام: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال.

وقد يختصر الأشاعرة: فيقولون: التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الإلهية وخواصها. قال سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد[90]:

حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألهية وخواصها، ولا نزاع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم، وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم بنفسه، كلها من الخواص...

وبالجملة فنفي الشريك في الألهية ثابت عقلا و شرعا، و في استحقاق العبادة شرعا (وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون)[91]

وقال ابن الهمام في المسايرة: «لما ثبت وحدانيته في الإلهية ثبت استناد كل الحوادث إليه»

وقال ابن أبي شريف في شرحه: الإلهية الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبودا، وهي صفاته التي توحد بها سبحانه، فلا شريك له في شيء منها، وتسمى خواص الألهية، ومنها الإيجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق[92]

وقال أيضا: «واعلم أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الإنقسام، وبمعنى انتفاء الشبيه، والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا. أما الأول: فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركيب من الأجزاء والحد والمقدار. وأما الثاني: فحاصله انتفاء المشابه له تعالى بوجه من الوجوه».[93]

---

[89] 43.

[90] 3/27.

[91] التوبة 31.

[92] المسامرة 58.

[93] المسامرة 43.

وأما كلام الأشاعرة على الكفر وأسبابه وأقسامه فننقل فيه كلام ابن الهمام في المسايرة مع شرحه لابن أبي شريف وذلك لما اشتمل عليه كلامهما من بيانات تتعلق بموضوع التوحيد والشرك، ومن الاستدلال على وجود الله تعالى بالأدلة القرآنية وبشهادة الفطرة. وابن الهمام وإن كان حنفي المذهب لكنه جار على منهج الأشاعرة في العقيدة، وأما كمال الدين ابن أبي شريف فهو شافعي أشعري. وإليك كلامهما:

(الأصل الأول العلم بوجوده) تعالى، وأولى ما يستضاء به من الأنوار، ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القرآن، فليس بعد بيان الله تعالى بيان (وقد أرشد سبحانه إليه) أي إلى وجوده تعالى (بآيات نحو) قوله تعالى: (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات. و) نحو (قوله): (أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون. و) قوله تعالى: (أفرايتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما) أي متحطما وهو المتكسر ليبسه (و) قوله تعالى (أفرايتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن) أي: السحاب (أم نحن المترلون) لو نشاء جعلناه أجاجا. أي شديد الملوحة لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى: (أفرئيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون)[94]

فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات من الأرضين والسماوات وبدائع فطرة الحيوان والنبات، وسائر ما اشتملت عليه الآيات (اضطره) ذلك (إلى الحكم بأن هذه الأمور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل) منها (عن صانع أوجده) من العدم (وحكيم رتبه) على قانون وضع فيه فنونا من الحكم (وعلى هذا درجت كل العقلاء إلا من لا عبرة بمكابرتهم) وهم بعض الدهرية.

(وإنما كفروا بالإشراك) حيث دعوا مع الله إلها آخر. (ونسبة) أي بنسبة (بعض الحوادث إلى غيره تعالى وإنكار) أي وبإنكار (ما جعل الله تعالى إنكاره كفرا كالبعث وإحياء الموتى) .

ومثل المصنف للذين أشركوا بقوله: (كالمجوس بالنسبة إلى النار) حيث عبدوها، فدعوها إلها آخر، تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالأصنام) أي بسببها فإنهم عبدوها. (والصائبئة بالكواكب) أي بسبب الكواب حيث عبدوها من دون الله تعالى.

وأما نسبة الحوادث إلى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر إلى أَهْرَمَنْ، والوثنيون ينسبون بعض الآثار إلى الأصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: (إن نقول إلا اعتراك بعض آلاهتنا بسوء)، والصابئون ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب، تعالى الله عما يشركون.

(واعترف الكل بأن خلق السماوات والأرض والألوهية الأصلية لله تعالى. قال الله تعالى: (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله) (فهذا) أي الإعتراف بما ذكر (كان) ثابتا (في فطرهم) من مبدأ خلقهم، قد جبلت عليه عقولهم. قال الله تعالى: (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذالك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون)

[94] الواقعة 58-72.

(ولذا) أي لكون الإعتراف بما ذكر ثابتا في فطرهم (كان المسموع من الأنبياء)–المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام– (دعوة الخلق إلى التوحيد) والمراد به هنا إعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها كتدبير العالم، واستحقاق العبادة، وخلق الأجسام، بدليل أنه بين التوحيد بقوله: (شهادة أن لا إله إلا الله، دون أن يشهدوا أن للخلق إلها) لما مر من أن ذلك كان ثابتا في فطرهم، ففي فطرة الإنسان و شهادة آيات القرآن ما يغني عن إقامة البرهان. انتهى كلام المسايرة مع شرحها المسامرة.[95]

هذا هو كلام الأشاعرة في التوحيد و في الشرك حيث فسروا التوحيد بإعتقاد الوحدانية لله تعالى في الذات والصفات والأفعال، أَيُّ باعتقاد أنه لا يوجد ذات مثل ذاته، ولا يوجد لغيره صفات مثل صفاته، وأنه المتفرد بخلق الأشياء وإيجادها وليس لغيره أي دخل في خلق الأشياء وإيجادها.

وبعبارة أخرى: التوحيد: اعتقاد عدم الشريك في الإلهية وخواصها. والإلهية هي الإتصاف بالصفات التي لأجلها استحق المتصف بها أن يكون معبودا.

وهذه الصفات هي المسمات بخواص الإلهية، وهي خلق العالم، وتدبيره واستحقاق العبادة، والتفرد بحق التشريع، والغنى المطلق عن غيره.

وقد يعبرون عن هذا التوحيد بنفي التشبيه أي: اعتقاد أنه لا مشابه له تعالى بوجه من الوجوه لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)

هذا هو معنى التوحيد، وهو الذي به بعثت الأنبياء، ويقابله الشرك، وهو اعتقاد الشريك لله تعالى في ذاته، أو في صفاته أو في أفعاله.

وبعبارة أخرى هو اعتقاد الشريك في الإلهية وخواصها أو في شيء من خواصها.

وبعبارة أخرى هو اعتقاد المشابه لله تعالى في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله.

وقد يطلق التوحيد على نفي قبول الانقسام لتعاليه تعالى عن الوصف بالكمية والتركيب من الأجزاء والحد والمقدار.

هذا حاصل كلام الأشاعرة في التوحيد والشرك، وهو كلام دقيق محقق لا غبار عليه.

وأما التقسيم الثلاثي للتوحيد الذي قرره ابن تيمية فنتكلم عليه بشيء من التوسع ونبدأ أولا بالكلام على توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية.

وقبل الخوض في ذلك نتكلم على كلمتي الربوبية والألوهية. فنقول وبالله التوفيق:

الربوبية: اسم موضوع للدلالة على الصفات التي يتصف بها الرب الخالق جل وعلا أي الصفات التي يقتضيها كونه تعالى ربا.

والرب: في الأصل مصدر رَبّ يَرُبُّ، يقال: رَبَّ فلانٌ الولدَ أو الصبيَ أو المهرَ يَرُبُّهُ ربا، كما يقال: رباه يربيه تربية، والتربية –كما يقولون– تبليغ الشيء إلى الكمال شيئا فشيئا.

[95] .15-16-17

ثم نقلت كلمة الرب من معنى المصدر إلى معنى المربي، ثم توسع في معناها فأطلقت على السيد والأمير، ومالك الشيء، والمنعم إلى غير ذلك من المعاني القريبة لأصل معناه.

ولما كانت التربية الحقيقية لكل المخلوقات بخلقها ابتداء، وإمدادها بالبقاء ورعايتها وتنميتها، صفة من صفات الرب جل وعلا، كان سبحانه هو رب العالمين، ورب كل شيء، فالربوبية هي الوصف الجامع لكل صفات الله ذات العلاقة والأثر في مخلوقاته واسم الرب هو الإسم الدال على كل هذه الصفات.

وأما كلمة الألوهية فبمعنى العبادة، ويقال فيها: أُلُوْهَةً وإ لهة، وقال أهل اللغة: التألُّه هو التعبد والتنسك، والتأليه هو التعبيد، وقالوا: إله على وزن فِعال هو بمعنى مفعول، أي: مألوه بمعنى معبود، سواء كان معبودا بحق أم بباطل، فالإله هو المعبود.(انظر لسان العرب والقاموس المحيط)

فظهر من هذا أن الألوهية بمعنى العبادة، وليس بمعنى الكون إلها، وأن إطلاقه على هذا المعنى في كلام كثير من العلماء لحن، وإنما الذي يصح إطلاقه على هذا المعنى هو كلمة "الإلهية" مصدر جعلي من كلمة الإله، وهو الذي استعمله المحققون من العلماء، فمعنى لا إله إلا الله لا معبود بحق إلا الله، بمعنى لا متصف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبودا إلا الله، وهذه الصفات هي المسماة بخواص الإلهية، وهي خلق العالم وتدبيره وتربيته أي تبليغه إلى الكمال شيئا فشيئا، والغنى المطلق عن غيره، وافتقار ما سواه إليه وتفرده بحق التشريع، ويتفرع عن هذه الصفات وينبني عليها استحقاق العبادة.

فظهر من هذا أن توحيد الإلهية أي إفراد الله تعالى بالعبادة متفرع عن توحيد الربوبية ومنبن عليه وملازم له، فالناس إنما يعبدون من يعتقدون فيه الربوبية سواء اعتقدوا فيه ربوبية كبيرة مطلقة، وهذا ما أثبته المتألهون لله تعالى، أم اعتقدوا فيه ربوبية محدودة صغيرة مستمدة من الرب الأكبر، وهذا ما كان يعتقده في معبوديهم معظم أصناف الذين كانوا يعبدون إلها أو آلهة من دون الله، فإن معظمهم كانوا يعبدونهم بناء على اعتقادهم أن الله تعالى قد فوض إليهم التصرف في بعض الأمور، وتخلى لهم عنها، بمعنى أن الله تعالى قد خولهم ربوبية صغيرة محدودة فاستحقوا بذلك أن يُعْبَدُوا استعطافا لرحمتهم، وابتعادا عن غضبهم وسخطهم. فمن أجل أنهم اعتقدوا فيهم الربوبية اعتقدوا فيهم الإلهية.

والذين يعبدون من دون الله إلها أو آلهة أصناف:

الصنف الأول: هم الذين تحدث الله عنهم بقوله: (ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون إن الله لا يهدى من هو كاذب كفار)[96]

فهذا الصنف من المشريكين يؤمنون بالله تعالى، ولا يعتقدون فيما يعبدونه من دون الله مشاركة لله لا في الخلق ولا في التصرف في أحوال أهل الأرض من رزق وصحة وحمل وولادة وكون الجنين ذكرا أو سليما، ونحو ذلك.

وإنما يعتقدون فيهم أن الله تعالى قد جعلهم وسطاء بينه وبين عباده، وأنه لا يتم تقرب العبد إلى الله تعالى إلا بواسطتهم، وعن طريق تقريب هذا الوسيط لهم إلى الله تعالى

[96] الزمر 3.

والصنف الثاني: هم الذين تحدث الله تعالى عنهم بقوله: (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعائنا عند الله قل أتنبؤن الله بما لا يعلم في السماوات والأرض سبحانه وتعالى عما يشركون)[97]

فهذا الصنف من المشركين لم يكونوا يعبدون آلهتهم لأجل أن تنفعهم في أمور دنياهم ولا لأجل أن لا تضرهم فيها، بل كانوا يعبدونهم لأنهم كانوا يعتقدون في آلهتهم أنهم يملكون الشفاعة عند الله بدون إذن من الله، أو أن الله قد خولهم هذا التصرف الخاص وهو التصرف في الشفاعة، وأنهم يتصرفون في الشفاعة على حسب ما يشاءون لا على حسب ما يشاء الله تعالى.

وقد أشار الله تعالى إلى هذا المعنى بقوله تعالى: (أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون قل لله الشفاعة جميعا له ملك السماوات والأرض ثم إليه ترجعون)[98] فرد الله تعالى عليهم بأمرين: الأول: أنهم لايملكون شيئا لا الشفاعة ولا غيرها. وهذا رد على اعتقادهم أنهم يملكون الشفاعة عند الله بدون إذن من الله، فإن الملك يقتضى تصرف صاحبه فيما ملكه بدون إذن من أحد. والأمر الثاني: أن الشفاعة كلها لله فما من شافع يشفع إلا بإذنه، وليست الشفاعة وحدها لله، بل له ملك السماوات والأرض وإليه ترجعون، فيفصل بينكم ويجازيكم على عقائدكم، وأعمالكم.

فالمشركون من هذا الصنف كانوا يعتقدون في آلهتهم ملك الشفاعة والتصرف فيها حسب ما شاءوا لا حسب ما شاء الله، وكان المشركون يعبدونهم استعطافا لهم وجلبا لرحمتهم أن يشفعوا لهم عند الله.

والصنف الثالث من المشركين: كانوا يعتقدون في آلهتهم النفع والضر، وإنها تجلب لهم الخيرات و تدفع عنهم البلايا وتنصرهم على أعدائهم، ويعتقدون أن الله تعالى قد خولهم هذه الربوبية الصغيرة، كما يولي الملوك الولاة على المناطق الصغيرة، فكان هذا الصنف يعتقدون في آلهتهم هذه الربوبية الصغيرة ومن أجل ذلك كانوا يعبدونهم ويألهونهم.

وقد ذكر الله تعالى هذا الصنف بقوله: (واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون)[99] وقوله تعالى: (واتخذوا من دون الله آلهة ليكون لهم عزا كلا سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا)[100] أي واتخذ المشركون من دون الله آلهة يعبدونها لتجازيهم على عبادتهم بأن تكون بتأثيراتها الغيبية سببا لعزهم وغلبتهم على أعدائهم.

وهذه الأنواع الثلاثة من الشرك هي التي كان عليها معظم المشركين من العرب في جاهليتهم. وربما كانوا يعتقدون في آلهتهم مجموع هذه المعاني الثلاثة أو اثنين منها.

---

[97] يونس 17-18.

[98] الزمر 43-44.

[99] يس 74-75.

[100] مريم 81-82.

والصنف الرابع من المشركين: كانوا يعطون حق التشريع الذي هو خاص بالله تعالى لغيره من الأحبار والرهبان، وقد ذكر الله تعالى هذا الصنف بقوله: (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله)[101] وأشار إليه بقوله: (ولايتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله)[102] فأعطى هذا الصنفُ من المشركين الأحبارَ والرهبانَ حقَ التشريع وهو من صفات الربوبية وخواصها، فاتخذوهم بذلك أربابا، ثم أطاعوهم فيما شرعوا من الأحكام، وبذلك كانوا قد عبدوهم وألهوهم؛ فإن الإطاعة في التشريع نوع من العبادة.

والصنف الخامس: هم الذين يعتقدون فيمن يعبدونهم أنهم شركاء لله في تدبير العالم والتصرف فيه. وهؤلاء أصناف كثيرة، فمنهم أهل التثنية وأهل التثليث ومنهم من يعددون الآلهة فوق ذلك.

وأهل هذا الشرك لهم أرباب يجعلونها مشتركة فيما بينها في الربوبية وتصاريفها في الكون، وقد يجسدونها في أجسام مادية، أو يعتقدون أنها قد تحل في أجسام مادية، أو تظهر بصور بشرية.

وهذه الأصناف الخمسة من المشركين هم الذين كانوا يعبدون آلهة من دون الله عن اقتناع، وكانوا يألهونها بناء على اعتقادهم فيها الربوبية إما ربوبية صغيرة محدودة مستمدة من ربوبية الله تعالى كما هو حال الأصناف الأربعة الأول، وهو حال معظم مشركي العرب في جاهليته، أو ربوبية حقيقية كبيرة كما هو حال الصنف الخامس.

الصنف السادس من المشركين: ناس كانوا لا يعتقدون في معبوداتهم شيئا من معاني الربوبية، فلم يكونوا يعبدونها عن عقيدة واقتناع، بل كانوا يعبدونها ويألهونها بناء على مصلحة اجتماعية وهو الحفاظ على الوحدة القومية، وعدم تفريق الكلمة فيها، حيث كانت آلهتهم التي يعبدونها ويقدسونها بمثابة رموز رباط وحدة قومية، تجمع أفرادهم على مودة تسوقوهم على التعاون والتناصر وعلى كل ما تقتضيه الأخوة بين جماعة ذات كيان واحد.

وهذا ما كشفه إبراهيم عليه السلام لقومه. قال الله تعالى في معرض ذكر لقطات من قصة إبراهيم وقومه: (وقال إنما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم في الحياة الدنيا ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا ومأواكم النار وما لكم من ناصرين) العنكبوت 25.

من هذا التصنيف للمشركين، ومما تقدم سرده من النصوص القرآنية، وهي غيض من فيض وقليل من كثير من النصوص المتعلقة بالموضوع، من هذا ظهر لنا أن الربوبية هي الأساس الذي تنبني عليه الإلهية، فمن كانت له الربوبية فمن حقه على مربوبيه أن يؤلهوه، وظهر أن المشركين الذين كانوا يعبدون من دون الله آلهة عن عقيدة واقتناع إنما كانوا يعبدونهم ويألهونهم بناء على اعتقادهم فيهم الربوبية إما ربوبية صغيرة محدودة أو ربوبية أصلية مطلقة.

ومن هذا ظهر خطأ الذين يرون أن جميع العرب في جاهليتهم كانوا يؤمنون بتوحيد الربوبية لله عز وجل، إلا أنهم كانوا يعبدون مع الله آلهة أخرى فيتخذونها شركاء لله في إلهيته دون أن يجعلوها شركاء لله في ربوبيته.

وذلك لأن النصوص القرآنية ومنها ما أوردناه آنفا تبين أن أكثر العرب كانوا يجعلون مع الله شركاء في بعض صفات ربوبيته لا في كلها، ومن أجل ذلك كانوا يطلبون من شركائهم الرحمة والرزق والنصر، وكثيرا من مطالبهم

---

[101] التوبة 31.

[102] آل عمران 64.

الدنيوية، وكانوا يعبدون آلهتهم طمعا في أن يحققوا لهم ما يرجون بمعونات غيبية هي من خصائص الرب الخالق الذي بيده مقاليد كل شيء، وهو على كل شيء قدير.

ولما كانت الإلهية هي اللازم العقلي المباشر للربوبية، وكانت الربوبية في الوجود كله لله وحده لا شريك له فيها وجب عقلا وجوبا حتميا أن تكون الإلهية خاصة بالله وحده لا يشاركه فيها أحد.

ومن أجل هذه الحقيقة كان منهج القرآن الكريم للإقناع بتوحيد الإلهية لله وحده لا شريك له، يعتمد على تذكير ذوى الفكر بتوحيد الربوبية لله عز وجل، وأنه لا شريك له في الربوبية، وعلى تنبيههم على هذه الحقيقة، ويعتمد في بعض النصوص على استئناف عرض أدلة تثبت أن الربوبية في الوجود كله لله وحده لا شريك له، ويراعي في هذا التنويع مقتضيات أحوال المخاطبين إبّان نزول النص.

من هذه النصوص القرآنية ما يلى: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم)[103] (وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون أأتخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغني عنى شفاعتهم شيئا ولا ينقذون إني إذا لفي ضلال مبين إني آمنت بربكم فاسمعون)[104] (رب السموات والأرض وما بينهما فاعبدوه واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا)[105] (واتخذوا من دون الله آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياتا ولا نشورا)[106] (يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا هو فأنى تؤفكون)[107] (ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبأ في السموات والأرض)[108] (قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس)[109] جاء البيان في هذه السورة مرتبا ترتيبا عقليا منطقيا، فإثبات ربوبية الله للناس يلزم منه لزوما عقليا منطقيا إثبات كونه مالكا لهم فهم عبيده وكونه ملكا عليهم، ويلزم منهما لزوما عقليا منطقيا إثبات إلهيته لهم، وبما أنهم لا رب لهم غيره فلا إله لهم غيره.

والحاصل أنه قد استقر في عقول بني آدم أن من ثبتت له الربوبية فمستحق للعبادة، ومن انتفت عنه الربوبية فهو غير مستحق للعبادة، فثبوت الربوبية واستحقاق العبادة متلازمان فيما شرع الله من شرائعه، وفي عقول الناس.

وعلى أساس اعتقاد الشركة في الربوبية بنى المشركون استحقاق العبادة لمن اعتقدوهم أربابا من دون الله تعالى، ومتى انهدم هذا الأساس من نفوسهم تبعه انهدام ما بني عليه من استحقاق غير الله للعبادة، ولا يسلم المشرك بإنفراد الله سبحانه بإستحقاق العبادة حتى يسلم بإنفراده عز وجل بالربوبية، وما دام في نفسه اعتقاد الربوبية لغيره عز وجل استتبع ذلك الإعتقاد في هذا الغير الإستحقاق للعبادة.

---

[103] البقرة 21.

[104] يس 22-25.

[105] مريم 65.

[106] الفرقان 3.

[107] الفاطر 3.

[108] النمل 25.

[109] الناس 1-3.

ولذلك كان من الواضح عند أولى الألباب أن توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لا في الإعتقاد ولا في الوجود، وكان تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية بناء على انفصال أحدهما عن الآخر وعدم التلازم بينهما من الخطأ الواضح، فإنه من اعترف أنه لا رب إلا الله كان معترفا بأنه لا يستحق العبادة غيره، ومن أقر بأنه لا يستحق العبادة غيره كان مذعنا بأنه لا رب سواه. وهذا معنى لا إله إلا الله في قلوب جميع المسلمين.

ولذلك نرى القرآن في كثير من المواضع يكتفي بأحدهما عن الآخر، ويرتب اللوازم المترتبة على انتفاء أحدهما على انتفاء الآخر ليستدل بذلك على ثبوته، فانظر إلى قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)[110] وقوله تعالى: (وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض)[111] حيث رتب على تعدد الإله ما يترتب على تعدد الرب من فساد السموات والأرض ليثبت بذلك عدم تعدد الرب ووحدانيَّته.

هذا وقد اشتمل تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية على أخطاء:

الأول: تخصيص الربوبية بالخالقية مع أنها تشمل كل خصائص الإلهية وهي الصفات التي من أجلها استحق الرب أن يكون معبودا من خلق العالم وتدبيره وتصريفه وحق التشريع والغنى المطلق عن غيره.

الثاني: التعبير عن الكون إلها بالألوهية فإن الألوهية هي العبادة والتعبير الصحيح عن الكون إلها هو الإلهية، وليس الألوهية.

الثالث: ادعاء أن توحيد الربوبية منفصل عن توحيد الإلهية وغير ملازم له، يتحقق توحيد الربوبية مع الشرك في الإلهية، وقد حققنا أنه ملازم له.

الرابع: ما بنى صاحب هذا التقسيم عليه من أن المشركين من العرب كانوا في جاهليتهم يوحدون الله تعالى توحيد الربوبية، ولكنهم لم يكونوا يوحدونه توحيد الإلهية.

والخطأ الخامس: وهو الأدهى والأمر، وهو الذي كان يهدف إليه صاحب التقسيم، هو حكمه على كثير من المسلمين بمثل ما حكم به على المشركين من العرب في جاهليتهم الجهلاء. وبنائه هذا على التقسيم المذكور.

فظهر بهذا حطأ هذا التقسيم وخطأ ما بناه عليه صاحبه.

وأما التقسيم الصحيح للتوحيد فهو تقسيم الأشاعرة، وهو تقسيم التوحيد إلى توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال. والله سبحانه وتعالى أعلم.

وأما ثالث الأقسام من التقسيم الثلاثي وهو «توحيد الأسماء والصفات» فقد قصد به صاحب التقسيم أن يثبت لله من الأسماء والصفات ما أثبته لنفسه بدون إهمال شيء مما أثبته لنفسه بأن ينفي عن الله تعالى بعض ما أثبته لنفسه، ولا أن يزاد عليها بأن يثبت لله تعالى من الأسماء والصفات ما لم يثبت إطلاقه على الله تعالى في الكتاب والسنة الصحيحة. هذا هو الذي قرره صاحب التقسيم وسماه «توحيد الأسماء والصفات».

أما تقرير المسألة فهو تقرير غير محرر أدى عدم تحرير التقرير بصاحبه إلى أخطاء عقدية جسيمة.

---

[110] الأنبياء 22.

[111] المؤمنون 91.

والتحرير أن يقال: يجب أن يثبت لله تعالى من الأسماء والصفات ما ورد إطلاقه على الله تعالى في الكتاب والسنة الصحيحة مما كان إطلاقه عليه تعالى على وجه الحقيقة دون المجاز والكناية، وتحرير المسألة بهذا الوجه ثم تطبيقها على نصوص الكتاب والسنة تطبيقا صحيحا هو الذي يقي الوالج في المسألة من الخطأ، ويجنبه الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته، وأما عدم تحرير المسألة أو تحريرها ثم تطبيقها على النصوص تطبيقا غير صحيح فيورط صاحبه في الأخطاء العقدية الجسيمة، وفي الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته. وهذا ما تورط فيه صاحب التقسيم الثلاثي.

وبعد هذه المقدمة نقول: قد تورط صاحب التقسيم الثلاثي بالنسبة إلى القسم الثالث في أخطاء.

الخطأ الأول: في العنوان حيث عنون المسألة بتوحيد الأسماء والصفات، وإنما المسألة مسألة إثبات الأسماء والصفات. وقد عبر بهذا التعبير في كتابه منهاج السنة.

الثاني: عدم تحرير تقرير المسألة.

الثالث: أن صاحب التقسيم لم يثبت لله تعالى كثيرا مما ورد في الكتاب والسنة إطلاقه على الله تعالى مما هو داخل تحت القاعدة غير المحررة. وذلك مثل النسيان الوارد في قوله تعالى: (نسوا الله فنسيهم) وكذلك ورد في الأحاديث الصحيحة إثبات الهرولة والضحك والمرض والجوع لله تعالى، و لم يثبتها صاحب التقسيم لله تعالى، وذلك من أجل اعتقاده أن هذه الإطلاقات إنما وردت على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة بسبب اعتقاده استحالة ثبوت هذه الأمور لله تعالى على سبيل الحقيقة، وهو اعتقاد صحيح.

الرابع: إن صاحب التقسيم قد أثبت لله تعالى أمورا لم يرد بها الكتاب ولا السنة حيث أثبت لله تعالى ما يلي:

الحد. انظر (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) [112]

الجلوس على العرش قال في مجموع الفتاوى: حدث العلماء المرضيون والأولياء المتقون أن محمدا رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يجلسه ربه على العرش معه...[113] وقد أشار إليه ابن القيم في بدائع الفوائد.[114]

يقول بجواز اطلاق أن الله تعالى جسم قال في التأسيس في رد "أساس التقديس" (وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساما ولا أعراضا)[115] وسيأتى عن الإمام أحمد نفي الجسمية عن الله تعالى.

ويقول في كتابه التأسيس: ولو شاء –الله – لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته فكيف على عرش عظيم. والإستقرار من لوازم الجسمية.

---

[112] 2/ 29.

[113] 4/374.

[114] 4/39.

[115] 1/101.

ويقول في كتابه "بيان تلبيس الجهمية":[116] ما نصه: (فاسم المشبهة ليس له ذكر بذم في الكتاب والسنة، ولا في كلام أحد من الصحابة والتابعين) ومعنى هذا أن التشبيه ليس به بأس.[117] هذا ما يراه ابن تيمية مخالفا لقوله تعالى: (ليس كمثله شيء) وقوله: (ولم يكن له كفوا أحد) ومخالفا الأمة وسيأتي قريبا نقل جملة من أقوالهم في ذلك.

والخامس: وهو بيت القصيد من ذكر توحيد الأسماء والصفات، أن صاحب التقسيم قد أثبت لله تعالى أمورا ورد في الكتاب والسنة إطلاقها على الله تعالى على سبيل المجاز أو الكناية، فأثبتها لله تعالى على سبيل الحقيقة، فأدى به ذلك إلى التشبيه الذي لا يرى به بأسا، ويكون بذلك مخالفا لكتاب الله ولسنة رسول الله ولسلف الأمة.

وننقل هنا مجموعة من أقوال علماء الأمة وأئمتها من السلف والخلف في نفي التشبيه عن الله تعالى.

فنقول: نقل الذهبي في عن الإمام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه أنه قال: (أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جهم معطل ومقاتل مشبه)[118] وذكر ابن جرير الطبري في تفسير سورة الإخلاص عن أبي العالية وغيره من السلف: (أن الله تعالى ليس له شبيه ولا مثيل)

ونقل الإمام البيهقي في كتابه مناقب الإمام أحمد عن الإمام أحمد ما نصه:

(أنكر أحمد على من قال بالجسم، وقال: إن الأسماء مأخوذة من الشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف. والله سبحانه خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية، ولم يجيء في الشريعة ذلك فبطل) انتهى.وهذا الكلام بنصه وارد في ذيل طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى منسوبا إلى الإمام أحمد.[119]

وورد في ذيل طباقات الحنابلة في ذكر عقيدة الإمام أحمد رضي الله تعالى عنه: «كان الإمام أحمد – رحمه الله – يقول: إن لله تعالى يدين وهما صفة له في ذاته، ليستا بجارحتين، وليستا بمركبتين، ولا جسم ولا من جنس الأجسام، ولا من جنس المحدود والتركيب والأبعاض والجوارح، ولا يقاس على ذلك، ولا له مرفق، ولا عضد ، ولا فيما يقتضى ذلك من اطلاق قولهم "يد" إلا ما نطق القرآن الكريم به، أوصحت عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم السنة فيه».[120]

وفي ذيل الطبقات أيضا «أن الإمام أحمد كان يقول: والله تعالى لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا يلحقه الحدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش».[121]

وقال الإمام الطحاوي في عقيدته التي هي بيان أهل السنة والجماعة باتفاق أهل السنة «وتعالى –أي الله– عن الحدود والغايات، والأركان والأعضاء والأدوات، ولا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات».

---

[116] 1/109.

[117] 1/568.

[118] سير أعلام النبلا 7/202

[119] 2/298.

[120] 2/294.

[121] 2/297.

وقال الإمام أبو سليمان الخطابي: ما نصه: «وليس معنى قول المسلمين إن الله على العرش هو أنه تعالى مماس له، أو متمكن فيه، أو متحيز في جهة من جهاته، لكنه بائن من جميع خلقه، وإنما هو خبر جاء به التوقيف، فقلنا به ونفينا عنه التكييف إذ (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[122]

وقال الإمام ابن الجوزي في مجالسه في المتشابهات[123] «وليس الخلاف في اليد، وإنما الخلاف في الجارحة، وليس الخلاف في الوجه، وإنما الخلاف في الصورة الجسمية، وليس الخلاف في العين، وإنما الخلاف في الحدقة».

وقال الإمام عز الدين بن عبد السلام: «ليس – الله – بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر، ولا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون والسموات، كان قبل أن كون المكان ودبر الأزمان، وهو الآن على ما عليه كان»[124]

وقال الحافظ العسقلاني: «ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محالا على الله أن لا يوصف بالعلو، لأن وصفه بالعلو من جهة المعنى، والمستحيل كون ذلك من جهة الحس».[125]

وقال أيضا عند شرح حديث النزول: «استدل به من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو، وأنكر ذلك الجمهور، لأن القول بذلك يفضي إلى التحيز، تعالى الله عن ذلك»[126]

وقال أيضا: «فمعتقد سلف الأمة وعلماء السنة من الخلف أن الله تعالى منزه عن الحركة والتحول والحلول، ليس كمثله شيء».[127]

فظهر بهذا التحقيق أن التقسيم الثلاثي للتوحيد الذي اخترعه ابن تيمية تقسيم فاسد في التعبير، وفاسد في مضمونه، وفاسد فيما قصد منه.

والتقسيم الصحيح للتوحيد هو تقسيم الثلاثي الذي ذكره الأشاعرة، وهو توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال.

أما توحيد الذات فمأخوذ من قوله تعالى: (قل هو الله أحد) وغيرها من الآيات، وأما توحيد الصفات فمأخوذ من قوله تعالى: (ليس كمثله شيء) وقوله تعالى: (ولم يكن له كفوا أحد) وأما توحيد الأفعال فمأخوذ من قوله تعالى: (الله خالق كل شيء) وقوله: (والله خلقكم وما تعملون) إلى غيرها من الآيات الكريمة. والله تعالى أعلم بالصواب.

---

122 أعلام الحديث شرح البخاري 2/147.

123 ص 54.

124 طبقات الشافعية الكبرى 8/219.

125 فتح الباري 6/136.

126 فتح الباري 3/30.

127 7/124.

38- بيان أخطاء الدكتور في الكلام على التوحيد:

وبعد الانتهاء من تحقيق مسألة التوحيد نعود إلى كلام الدكتور، فنقول: إن هذه الفقرة من كلام الدكتور قد اشتملت على أخطاء جمة:

الخطأ الأول: قوله: (التوحيد عند أهل السنة والجماعة معروف بأقسامه الثلاثة) حيث نسب تقسيم التوحيد إلى الأقسام الثلاثة: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات إلى أهل السنة، مع أن هذا التقسيم لم يكن معروفا عند أهل السنةقبل ابن تيمية، وإنما شهره وركز عليه ابن تيمية ولا يزال غير معروف ولا معترفا به إلا عند أولئك الذين اتخذوا ابن تيمية الإمام الوحيد لأنفسهم، وقد بينا فساد هذا التقسيم.

الخطأ الثاني: قوله: (وهو -أي التوحيد بأقسامه الثلاثة- عندهم -أي عند أهل السنة- أول واجب على المكلف) ولا أدرى من الذي قال من أهل السنة: إن التوحيد أول واجب على المكلف؟! وكيف يقوله قائل، ويقدم على القول به عاقل، والتوحيد لا يتصور اعتقاده إلا بعد اعتقاد وجود الله تعالى! وهل يقدم عاقل على القول بأن الواجب على المكلف أن يوحد الله تعالى توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، ثم يعتقد وجوده؟؟!! نعم توحيد الله تعالى داخل في معرفته بحسب المعنى الذي أراده الأشاعرة من المعرفة حينما قالوا: (أول واجب على المكلف معرفة الله)، فإن مرادهم بمعرفة الله ليس اعتقاد وجوده تعالى فقط، بل معرفته بوجه يكون عدمها موجبا للكفر وعدم الإسلام واعتقاد ذلك، وهو أن يعرف أن للعالم ربا خلقه وخلق كل شيئ يستحق العبادة على عباده واحد لا شريك له ويعتقد ذلك. وذلك لأن المقصود بوجوب المعرفة التخلص من الكفر، وهو لا يكون إلا بالمعرفة المذكورة والاعتقاد المذكور المشتمل على توحيد الربوبية وتوحيد الإلٓهية وتوحيد الأسماء والصفات، بمعنى عدم الشريك له في صفاته وسنفصل الكلام على مسألة أول الواجب على المكلف قريبا.

الخطأ الثالث والرابع: قوله: (فالتوحيد عندهم -أي عند الأشاعرة- هو نفي التثنية والتعدد، ونفي التبعيض والتركيب، والتجزئة، أي بحسب تعبيرهم (نفي الكمية المتصلة والكمية المنفصلة) وقد اشتمل هذا الكلام على خطأين:

الخطأ الأول: حصر الدكتور للتوحيد عند الأشاعرة في الأنواع المذكورة من النفي، المفيد أنه لا يوجد عند الأشاعرة نوع آخر من التوحيد وهو التوحيد في العبادة الذي يُعَبَّر عنه بتوحيد الإلهية، وقد صرح فيما يلى بأنه لايوجد عندهم هذا النوع من التوحيد، حيث قال: (.....فهذا الذي أجزم به)

وقد علمت أن حقيقة التوحيد عند الأشاعرة: هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال، وبعبارة أخرى اعتقاد عدم الشريك في الإلٓهية وخواصها، وقد نقلنا عن التفتازاني أنه قال: ولا نزاع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم، وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص.

الخطأ الثاني: سياقه لهذا الكلام مساق الإنكار على الأشاعرة، كأن الدكتور ينكر على الأشاعرة قولهم بالتوحيد بالمعنى المذكور، ولا أدرى لماذا ينكر الدكتور على الأشاعرة قولهم: التوحيد أن تعتقد أن الله تعالى واحد ليس اثنين ولا ثلاثة، ولا متبعض ولا مركب ولا متجزأ، وقد صرح الإمام أحمد وغيره بهذا، حيث قال: «إن الله عز وجل واحد لا من عدد، ولا يجوز عليه التجزؤ ولا القسمة، وهو واحد من كل وجه. وما سواه واحد من وجه دون وجه».[128]

أراد الإمام أحمد بقوله: «واحد لا من عدد» نفي إرادة الواحدة العددية من قولنا: «الله واحد» و لم يرد به نفي الوحدة العددية، وذلك لأن الوحدة من طريق العدد غير مختص بالله تعالى، بل هو لازم بين لكل جزئي حقيقي، فأنت واحد من طريق العدد أي لست اثنين ولا اكثر، وأنا واحد من طريق العدد ؛كما ان الله تعالى واحد من طريق العدد، ثم إن الوحدة العددية لاتنفي الشريك والشبيه والنظير، ومقصود الإمام أحمد بيان الوحدة لله تعالى بالمعنى المختص به وهو أنه لا يجوز عليه التجزؤ....الخ،وبمعنى نفي الشريك والشبيه والنظير؛فمن أجل ذلك نفى إرادة الوحدة العددية عن قوله: الله تعالى واحد؛ وقد سبق الإمام أحمدإلى هذا التعبير الإمام أبو حنيفة. قال–رحمه الله تعالى– في الفقه الأكبر: «الله واحد لا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له، لم يلد و لم يولد، و لم يكن له كفُوًا أحدٌ»؟

وقال شيخ الحنابلة القاضى أبو يعلى: «وأما وصفه بأنه واحد فإنه يرجع إلى نفي الشريك، وأنه لا ثاني له، وإلى نفي التجزؤ والإنقسام عن ذاته»[129] وقال ابن تيمية: «فإن الله سبحانه أحد صمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد، فيمتنع عليه أن يتفرق أو يتجزء أو يكون قد ركب من أجزاء»[130]

الخطأ الخامس: قوله: (ومن هذا المعنى فسروا الإلٓه بأنه الخالق أو القادر على الإختراع)

وقد علمت أن الأشاعرة قد فسروا الإلهية بالإتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبودا، فالإلإله عندهم على هذا هو المتصف بتلك الصفات، وليس هو الخالق أو القادر على الاختراع كما يقول الدكتور. وليت شعري من الذي فسر الإلٓه منهم بالخالق أو القادر على الاختراع؟!

الخطأ السادس: قوله: (وأنكروا بعض الصفات كالوجه واليد والعين، لأنها تدل على التركيب والأجزاء عندهم)

أقول: نعم قد أنكر الأشاعرة تلك الصفات بمعنى الجارحة لاستلزامه التركيب والأجزاء، وهذا النفي مما اتفق عليه سلف الامة وخلفها، ولا أدري هل الدكتور يثبتها بمعنى الجارحة لله تعالى كما يدل عليه سياق كلامه!! تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا!

---

[128] ذيل طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى 2/293.

[129] المعتمد 26.

[130] الرسالة التدمرية 119.

الخطأ السابع: قوله: (وأما التوحيد الحقيقي وما يقابله من الشرك ومعرفته والتحذير منه فلا ذكر له في كتب عقيدتهم إطلاقا .. إلى آخر كلامه).

أقول: قدمنا أن الأشاعرة قد ذكروا التوحيد بتعريف واضح جامع مانع يتضح منه تعريف الشرك كذلك، ولكن ماذا نقول للذي يتكلم عن عدم معرفة وعدم رغبة في معرفة ما يتكلم فيه، وإنما يتكلم مندفعا عما تَمَلّكَ نفسَه وتمكن في قلبه من الحقد على أئمة الأمة وقادتها.

صحيح أنه لم يتوسع الأشاعرة في كتبهم العَقَدية في الكلام على الشرك العملي كالعبادة لغير الله تعالى والذبح له لأن موضوع كتب العقيدة هو العقيدة وليس العمل، وقد توسعوا في الكلام عليه في كتب الفقه في باب الردة وفي كتبهم في التفسير وفي شروح الحديث. نعم الشرك العملي مبني على الشرك الإعتقادي وهو إثبات شيئ من خواص الإلهية لغير الله تعالى، وقد بينوا الشرك الإعتقادي في كتبهم العقدية كما تقدم في كلام التفتازاني وكلام ابن الهمام وابن أبي شريف، وقال الباقلاني في "الإنصاف": «ويجب أن يعلم أن صانع العالم جلت قدرته واحد أحد، ومعنى ذلك أنه ليس معه إله سواه، ولا من يستحق العبادة إلا إياه ولا نريد بذلك أنه واحد من جهة العدد، وكذلك قولنا: أحد وفرد وجود ذلك، إنما نريد به أنه لا شبيه له ولا نظير، ونريد بذلك أنه ليس معه من يستحق الإلَهية سواه. وقد قال الله تعالى: (إنما الله إلَه واحد ومعناه لا إلَه إلا الله» وقال عز الدين بن عبد السلام: «فإن الألوهية ترجع إلى استحقاق العبادة، ولا يستحق العبودية إلا من اتصف بجميع ما ذكرناه» ثم قال: «ولا يستحق الإلَهية إلا من اتصف بجميع ما قررناه»[131] وقال السنوسي: «وأنواع الشرك ستة: شرك الاستقلال، وهو إثبات إلهين مستقلين كشرك المجوس، وشرك التبعيض، وهو تركيب إله من آلهة كشرك النصارى، وشرك تقرب، وهو عبادة غير الله تعالى ليتقرب إلى الله تعالى زلفى، كشرك متقدمي الجاهلية، وشرك تقليد، وهو عبادة غير الله تبعا للغير كشرك متأخري الجاهلية...»[132]

39- أول واجب على المكلف وما تورط فيه الدكتور من الأخطاء في بيان المسألة:

قال الدكتور: **{أما أول واجب عند الأشاعرة فهو النظر، أو القصد إلى النظر أو أول جزء من النظر، أو...! إلى آخر فلسفتهم المختلف فيها. وعندهم أن الإنسان إذا بلغ وجب عليه النظر، ثم الإيمان، واختلفوا فيمن مات قبل النظر أو أثنائه، أيحكم له بالإسلام أم بالكفر؟! وينكر الأشاعرة المعرفة الفطرية، ويقولون: من آمن بالله بغير طريق النظر فإنما هو مقلد ورجح بعضهم كفره، واكتفى بعضهم بتعصيته... وإن لازم قولهم تكفير العوام، بل تكفير صدر الأول}**

---

131 العقائد 11-12.

132 شرح المقدمات 32-40.

قد أشار الدكتور سفر بهذا الكلام إلى مسألتين من مسائل علم الكلام، الأولى: مسألة أول واجب على المكلف، والثانية: مسألة وجوب النظر في معرفة الله تعالى، وقد وقع فيهما في أخطاء جسيمة، فلا بد أن يحقق المسألتين المشار إليهما.

أما المسألة الأولى فننقل فيها كلام القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف مع شرحه للسيد الشريف الجرجاني مع الاختصار فيهما. ونفتتح بها الكلام، وأما المسألة الثانية فنبينها فيما بعد. وإليك كلام "المواقف" وشرحه في المسألة:

(المقصد السابع: قد اختلف في أول واجب على المكلف) أنه ماذا (فالأكثر) ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري (على أنه معرفة الله تعالى إذ هو أصل المعارف) والعقائد (الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل: هو النظر فيها) أي في معرفة الله سبحانه (لأنه واجب) اتفاقا كما مر (وهو قبلها) وهو مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ أبي إسحاق الاسفرائيني (وقيل): هو (أول جزء من النظر) لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه: فأول جزء من النظر واجب، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي واختاره ابن فورك) وإمام الحرمين: إنه (القصد إلى النظر) لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه.

(والنزاع لفظي إذلو أريد الواجب بالقصد الأول،) أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولا وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (وإلا) أي وإن لم يرد ذلك، بل أريد أول الواجبات مطلقا (فالقصد إلى النظر) لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا أيضا..

(وقال أبو هاشم هو) أي أول الواجبات (الشك) ثم رد الإيجي هذا القول بوجهين ثم قال: (إن قلنا: الواجب) الأول (النظر فمن أمكنه زمان يسع فيه النظر التام) والتوصل به إلى معرفة الله تعالى (و لم ينظر) في ذلك الزمان، و لم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه زمان أصلا) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن أمكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فإن شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا، وأما إذا لم يشرع فيه، بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال، والأظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير.[133]

وههنا ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن المراد بمعرفة الله تعالى التي هي أول الواجبات المقصودة بالذات معرفته بوجه يكون عدم الاتصاف بها موجبا للكفر وعدم الإسلام، من معرفة وجوده تعالى ووحدانيته وعلمه وإرادته وقدرته إلى غير ذلك مما يكون عدم معرفتها موجبا للكفر، وليس المراد منها معرفة وجوده فقط. وذلك لأن المقصود من وجوب المعرفة التخلص من الكفر، وهو لا يكون إلا بالمعرفة المذكورة.

وهذه المعرفة ليست فطرية بالمعنى الذي قصده الدكتور هنا، وصرح به سابقا من أنه يولد عليها الإنسان، وينشأ عليها المسلم بلا تلقين ولا تعلم، وقد قال الله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا) بل المراد بالفطرة في قوله تعالى: (فطرة الله التي فطر الناس عليها) وفي قوله صلى الله عليه وآله وسلم (كل مولود يولد على

[133] المواقف مع شرحه 1/375-380.

الفطرة...إلخ) ما جبل عليه الإنسان من ميله إلى معرفة الحق، ورغبته في نبذ الباطل، وكونه أكثر استعدادا لقبول الخير منه لقبول الشر، وليس ذلك الحق والخير إلا الإسلام.

قال الإمام النووي في شرح الحديث: والأصح أن معناه أن كل مولود يولد متهيئا للإسلام. انتهى

والثاني: أن المراد بالواجبات في قولهم (أول الواجبات على المكلف ما هو)

أعم مما يكون عدم القيام به موجبا للكفر أو موجبا للمعصية وذلك لأن عدم المعرفة موجب للكفر، وأما عدم النظر أو عدم القصد إلى النظر مع الإيمان على وجه التقليد فموجب للمعصية والأثم، كما تقدم في كلام المواقف وشرحه. وليس موجبا للكفر إلا عند أبي هاشم من المعتزلة. وهذه هي مسألة التقليد في الإيمان، وقال فريق من أهل السنة بعدم تأثيم المقلد بعدما جزم بما يجب الإيمان به جزما قاطعا. ولم يكفره أحد منهم.

الثالث: أن المراد بالنظر والاستدلال على القول بوجوبه هو النظر والاستدلال الإجمالي وإن لم يستطع صاحبه الإفصاح به وتقريره ودفع القوادح عنه، وهذا النوع من الاستدلال قلما يخلو عنه مؤمن، بل لو قيل بعدم خلو مؤمن عنه لم يكن بعيداً، فإن كلام العوام محشو بمثل هذا الاستدلال، ومن أجل ذلك قال بعض المحققين: إن التقليد إنما يتصور فيمن نشأ في شاهق جبل بدون أن يجري في خلده وجود الله تعالى، فأخبره مخبر بوجود الله تعالى وبصفاته، فصدقه وثوقا به بدون أن يستند إلى دليل، وأما المسلم الذي نشأ بين المسلمين فلا بد أن يحصل عنده دليل إجمالي، وغالبا ما يكون بدون نظر ولا قصد إلى النظر، ومن أقوى الدلائل الاستناد إلى صدق الرسول المؤيد بالمعجزات، وذلك لأن المراد بالتقليد الأخذ بقول الغير بغير حجة. ومن قامت عليه حجة ثبوت النبوة حتى حصل له القطع بها، فما سمعه من النبي كان مقطوعا عنده بصدقه، فإذا اعتقده لم يكن مقلدا فيه لأنه لم يأخذ بقول الغير بغير حجة.

وبهذا التحقيق ظهر ما في كلام الدكتور سفر من أخطاء.

الأول: نسبته الخلاف في أول الواجبات إلى الاشاعرة فقط مع أن المعتزلة داخلين في الخلاف، فكان عليه أن يقول: أما أول واجب عند المتكلمين.

والثاني: قوله: (وعندهم أن الإنسان إذا بلغ وجب عليه النظر ثم الإيمان) هذا مفروض عند الأشاعرة في غير المسلم الذي بلغ، أما المسلم الذي بلغ مقلدا فيجب عليه النظر عند القائلين بوجوب النظر منهم، وأما الإيمان فحاصل من قبل، ثم إن الوجوب بالنسبة إليه بمعنى أن المقلد عاص وليس بمعنى أنه غير مسلم كما حمله عليه الدكتور. نعم هو كذلك عند أبي هاشم من المعتزلة. وكذلك الإحتمالان اللذان أبداهما القاضي فيمن مات في أثناء النظر مفروض في المسلم المقلد الذي ابتدأ في النظر مع تأخيره عن زمن الوجوب بلا عذر ومات قبل الإنتهاء منه هل هو عاص عند القائلين بوجوب النظر أم لا كما تقدم في كلام المواقف وشرحه، وليس الإحتمالان في الحكم بالإسلام له وعدمه. نعم يجرى الإحتمالان في الحكم بالإسلام وعدمه بالنسبة إلى من بلغ غير مسلم، أو بلغته الدعوة بالغا وشرع في النظر بعد تأخيره عن أول زمن الوجوب بلا عذر ومات في أثنائه. فكلام المواقف عام للمكلف المسلم وغير المسلم ومن أجل ذلك عبر بالعصيان الشامل للكفر والإثم.

الخطأ الثالث: قوله: (واختلفوا فيمن مات قبل النظر أو في أثنائه أيحكم عليه بالإسلام أم بالكفر) وذلك أنه التبس على الدكتور الإحتمالان اللذان أبداهما القاضي فيمن مات في أثناء النظر بعد تأخير الشروع فيه عن أول زمن الوجوب هل هو عاص أم لا، التبس عليه ذلك بالإختلاف، كما التبس عليه الحكم بالعصيان وعدمه بالحكم بالإسلام والكفر!!!

الخطأ الرابع: نسبته القول بكفر المقلد في العقيدة إلى بعض الاشاعرة مع أن كفر المقلد لم يقل به إلا أبو هاشم من المعتزلة. قال الآمدي في إبكار الأفكار: ذهب أبو هاشم من المعتزلة إلى أن من لم يعرف الله بالدليل فهو كافر، لأن ضد المعرفة النكرة، والنكرة كفر. قال: وأصحابنا مجمعون على خلافه، وإنما اختلفوا فيما إذا كان الاعتقاد موافقا لكن من غير دليل، فمنهم من قال: إن صاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب. ومنهم من اكتفى بمجرد الاعتقاد الموافق، وإن لم يكن عن دليل وسماه علما، وعلى هذا فلا يلزم من حصول المعرفة بهذا الطريق وجوب النظر. انتهى نقله في فتح الباري.[134]

الخطأ الخامس: دندنته بالمعرفة الفطرية.

الخطأ السادس: قوله: (وإن لازم مذهبهم تكفير العوام بل تكفير الصدر الأول)

أقول: قد قررنا أن العوام كلهم أو جلهم مستدلون عند الأشاعرة استدلالا اجماليا، وهو كاف في الإستدلال عندهم. وقررنا أنه لا خلاف عند الأشاعرة في صحة إيمان المقلد، وإنما الخلاف في تعصيته! وأما الصدر الأول فحاشاهم أن يكونوا غير مستدلين. ولا أدرى كيف تجاسر الدكتور على التكلم بهذا الكلام!!! ثم إن هذا التكفير لو سلمنا أنه لازم لقول أحد فإنما هو لازم لقول أبي هاشم من المعتزلة، وليس بلازم لقول أحد من الأشاعرة مع أنه غير لازم لقول أبي هاشم أيضا، لأنه يقول بعدم صحة إيمان المقلد، وهل العوام كلهم، والصدر الأول كلهم مقلدون في الإيمان!! سبحانك أللهم هذا بهتان عظيم يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدا. إن كنتم مؤمنين.

40- حكم الدكتور على الأشاعرة بأنهم مرجئة جَهَمية، وتحقيق هذه المسألة:

قال الدكتور: **{الرابع الإيمان: الأشاعرة في الإيمان مرجئة جهمية أجمعت كتبهم قاطبة على أن الإيمان هو التصديق القلبي، واختلفوا في النطق بالشهادتين أيكفي عنه تصديق القلب، أم لا بد منه....}**

أقول: لا شبهة في أنَّ الإيمانَ وصفُ القلب وأنَّ الإيمانَ محلُّه القلبَ. وقد وردَ هذا في كثيرٍ من الآيات القرآنية، قال الله تعالى: (أولئك كتب في قلوبهم الإيمان) وقال: (ولما يدخل الإيمان في قلوبهم) وقال: (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) وجاء في الحديث: "الإيمانُ ما وَقَر في القلبِ وصدَّقه العملُ". كذلك لا مرية أنه لابد في تحقق الإيمان من

[134] فتح الباري 13/351.

التصديقُ القلبيُّ؛ والتصديقُ عبارة عن نسبةِ الصدقِ بالاختيار إلى النبي. ويُسمى هذا بالإذعانِ والتسليم، وهذا هو المعتبر في الإيمان الشرعيِّ عند الأشاعرة وغيرهم من طوائف المسلمين ما عدى الجهمية.

وكما أن الإذعان والتسليم معتبر شرعا في تحقق الإيمان الشرعي الذي طلبه الله من المكلفين، كذلك هو معتبر في المعنى اللغوي للفظ الإيمان، فلا يقال في اللغة آمن به إلا إذا صدقه وأذعن له بقلبه، وأما مجرد وقوع نسبة الصدق في القلب فلا يسمى إيمانا لغة، وإنما يسمى علما ومعرفة كما قال الله تعالى عن الفريق الذين يعلمون صدق الرسول في دعوى الرسالة بدون أن يؤمنوا به: (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبنائهم، وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون)، فلابد في تحقق كل من المعنى الشرعي واللغوي للإيمان من ضم فعل قلبي إلى المعرفة، وهو الإذعان لما عرفه والتسليم له، لكن الشرع قد نقل لفظ الإيمان إلى التصديق بأمور خاصة وهي ما جاء به الرسول وعلم مجيئه به بالضرورة، وجعل له نواقض اعتبر الشرع الإيمان ملغى معها كالعبادة لغير الله والتلفظ بكلمة الكفر في حال الإختيار.

وأما مجرد المعرفة ووقوع نسبةِ الصدقِ في القلب بدون التصديقِ والإذعان، فلا يكفي في الإيمان. والموجود عند أبي طالبٍ وغيرِه من كثيرٍ من المشركين هو المعرفةُ فقط بدون تصديقٍ وإذعان.

والذي قالت الجهمية بكفايته في حصول الإيمان هو المعرفة. وكم من فرق بين المذهبين!! قال أبو منصور البغدادي: (وزعمت الجهمية أن الإيمان هو المعرفة وحدها)[135] ونقل الشهرستاني عن جهم أنه قال: (من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد فهو مؤمن)[136] وهذا المذهب مردود بقوله تعالى عن بعض الكفار: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا) وقوله: (يعرفونه كما يعرفون أبنائهم، وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهو يعلمون)

ثم اختلف الأشاعرة في أنه هل يكفي في حصول أصل الإيمان وفي الخروج من الكفر هذا التصديق والتسليم والإذعان القلبي أم لابد في تحققه من ضم التلفظ بالشهادتين إليه إن كان المكلف قادرا على ذلك بأن لم يكن أخرس؟ والذين قالوا بكفاية التصديق بالقلب في ذلك قالوا: لابد أن يكون هذا المصدق بحيث إذا طولب بالتلفظ بالشهادتين تلفظ بهما و لم يمتنع عن ذلك، فإذا امتنع عن التلفظ بهما بعد المطالبة به فهو غير مسلم بامتناعه هذا، ثم إنهم أرادوا بكفاية التصديق كفايته فيما بين العبد وبين الله تعالى وكفايته في النجاة من الخلود في النار، أما إجراء أحكام المسلم الدنوية على المكلف فلا خلاف في أنه لابد فيه من النطق بالشهادتين فيمن أسلم بعد كفر، وأما ولد المسلم إذا بلغ فنجرى عليه أحكام المسلمين وإن لم يتلفظ بالشهادتين طول عمره ما لم يثبت عليه ما يقتضي الحكم عليه بالكفر.

ثم إن من مذهب الأشاعرة أنهم يرجئون أمر العصاة إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء عفى عنهم. هذا هو مذهبهم في الإرجاء وهو الإرجاء السني الذي لا يخالف فيه أحد من أهل السنة، وأما الإرجاء البدعي وهو اعتقاد أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فهم من أبعد الناس عنه كما أنهم من أبعد الناس عن رأي جهم، وقد

[135] أصول الدين 249.

[136] الملل والنحل 1/111.

عدوا في كتبهم هذين المذهبين من مذاهب المبتدعة. هذا هو خلاصة مذهب الأشاعرة في القضية، وهو مأخوذ من الكتاب والسنة، ونورد هنا جملة قليلة من الآيات والأحاديث التي هي صريحة في مذهبهم.

أما مذهبهم في الإيمان فمن الدلائل عليه ما يلي: قال الله تعالى: (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فعطف الله تعالى عمل الصالحات على الإيمان والعطف يقتضى المغايرة، وقال الله تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما) فعد الله تعالى الطائفتين المقتتلين مؤمنتين مع أن إحداهما باغية والأخرى مبغى عليها، وقد تكون كلتاهما باغيتين، فلم ينف الله تعالى عنهما الإيمان وعدهما مؤمنتين، وقال تعالى: (فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه) فجعل الله تعالى الإيمان شرطا لقيام الأعمال الصالحة ولو كان الإيمان إسما لكل عبادة لكان شرط الشيئ نفسه قاله أبو المعين النسفي.[137]

وأما السنة فنكتفي منها بحديث جبريل، فقد فسر النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فيه الإيمان بقوله: (أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره من الله تعالى) فقد فسر الأشاعرة الإيمان بما فسره به النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، ثم فسر النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم الإسلام (بالتلفظ بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج)، فجعل التلفظ بالشهادتين من الإسلام لا من الإيمان، وأدخله في نوع العمل كا الصلاة والزكاة، دون نوع الإعتقاد، وهذا دليل لمن يقول من الأشاعرة وغيرهم إن التلفظ بالشهادة ليس بشرط في حصول أصل الإيمان.

وأما مذهب الأشاعرة في الإرجاء فدليله ما لا يحصى من الآيات والأحاديث ونقتصر منها على قوله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذالك لمن يشاء) وعلى ما جاء عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم أنه قال: (من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة) رواه مسلم.

فهل بعد هذا يصح أن يقال: إن الأشاعرة في الإيمان مرجئة جهمية؟!

نعم يُثير غضبَ الدكتور أن الأشاعرة لم يقولوا: (الإيمان اعتقاد وقول وعمل) مثل من قال ذلك من الأئمة، ولكن الأشاعرة لم يخالفوا في هذا القول بمعناه الذى قصده القائلون به. وكيف يجوز لهم أن يخالفوا فيه وقد قال الله تعالى: (وما كان الله ليضيع إيمانكم) فقد عبر عن الصلاة بالإيمان، وقال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق) وقال: (الطهور شطر الإيمان)

وبيان ذلك أن الإيمان شبيه بالشجرة فاسم الشجرة يطلق على مجموع الساق والأغصان والورق والثمر وإذا قطف الثمر فلا يزال اسم الشجرة يطلق على الباقى، وكذلك إذا قطعت الورق والأغصان، وأما إذا قطع الساق فقد عدمت الشجرة، ولم يبق هناك ما يطلق عليه اسم الشجرة.

كذلك اسم الإيمان قد اطلق في كثير من نصوص الكتاب والسنة على معنى عام يشتمل أصل الإيمان وما يترتب عليه من الأعمال والثمرات، وبإنعدام الأعمال والثمرات لا ينعدم أصل الإيمان، وأما بإنعدام التصديق القلبي فينعدم أصل الإيمان، فتعريف الأشاعرة للإيمان بأنه التصديق القلبي وحده أو مع التلفظ بالشهادتين على الخلاف في الشهادتين عندهم، تعريف

[137] التمهيد 101-102.

لأصل الإيمان التي بدونه يعد الإنسان كافرا مخلدا في النار، وأما من قال: (الإيمان اعتقاد وقول وعمل) فقد عرف الإيمان بالمعنى العام الذي جاء به كثير من نصوص الكتاب والسنة، فلا خلاف بين الفريقين لأن كل واحد منهما عرف معنى للإيمان مغايرا للمعنى الذي عرفه الآخر. والله تعالى أعلم.

41–مسألة زيادة الإيمان ونقصه:

قال الدكتور: **{هذا وقد أوَّلوا كُلَّ آيةٍ أو حديثٍ وردَ في زيادة الإيمانِ ونُقْصانه أو وصفِ بعض شُعبه بأنَّها إيمانٌ أو من الإيمان}**

أقول: مذهبُ الأشاعرة أنَّ الإيمانِ يزيدُ وينقصُ، وعمدتُهم في الاستدلال على ذلك ما وردَ من نصوص الكتاب والسنةِ في الزيادة، والذين يقولون بنفي الزيادةَ والنقصَ في الإيمان هم جمهورُ الحنفية، ولهم أيضاً دلائلهم على ذلك.

واما ما جاء في كثير من نصوص الكتاب والسنة من التعبير عن بعض الأعمال المطلوبة بالإيمان كما قال الله تعالى: (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أي صلاتكم أو التعبير بأنها من الإيمان، فصحيح أن الأشاعرة قد أولوها، وذلك لأنهم يرون أن الإيمان موضوع لغة وشرعا للتصديق القلبي لكن الشرع نقله إلى التصديق بأمور خاصة. وهذه الأعمال ليست نفس التصديق، بل هي آثاره وثمراته، فيكون اطلاق الإيمان عليها مجازا لا حقيقة.

وأنا أسأل الدكتور هل إذا عمل أحد الكفار شيئا من هذه الأعمال المطلوبة شرعا يطلق على ما عمله أنه إيمان،؟ فإن كان اطلاق الإيمان على هذا الأعمال على وجه الحقيقة فلا بد أن يصح أن يطلق على ما عمله الكافر من ذلك أنه إيمان. ولا أعتقد أن الدكتور يجيب بنعم، فإذا لم يصح إطلاق الإيمان عليها في هذه الصورة، يكون إطلاقه عليها مشروطا باتصاف صاحبها بالإيمان، ومعنى هذا أن إطلاق الإيمان عليها باعتبار أنها ثمراته وآثاره، وهذا هو تأويل الأشاعرة الذي أنكره الدكتور عليهم!.

42– القرآن وبيان مذهب الأشاعرة فيه بتوسع:

قال الدكتور: **{الخامس القرآن: فمذهب أهل السنة والجماعة أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنه تعالى يتكلم بكلام مسموع تسمعه الملائكة وسمعه جبريل، وسمعه موسى –عليه السلام– ، وتسمعه الخلائق يوم القيامة.**

ومذهب المعتزلة أنه مخلوق.

أما مذهب الأشاعرة فمن منطلق التوفيقية –التي لم يخالفها التوفيق– فرقوا بين المعنى واللفظ، فالكلام الذي يثبتونه لله تعالى هو معنى أزلي أبدي قائم بالنفس ليس بحرف، ولا صوت، ولا يوصف بالخبر ولا الإنشاء.

واستدلوا بالبيت المنسوب للأخطل النصراني:

إن الكلام لفي الفؤآد وإنما :: جعل اللسان على الفؤآد دليلا}

أقول: نتوسع في هذا الباب لما له من الأهمية القصوى، ولأنه طويل الذيل متشعب الأطراف، بعيد الغور، صعب التناول، لا يتيسرالوقوف على دقائقه، والوصول إلى قعره إلا للمحققين المتمرسين بعلم الكلام، ومن أجل ذلك تورط الدكتور في هذا الفقرة من كلامه فيما تورط فيه من الأخطاء الجمة، وقد قاربت العشرين خطأ. ثم أقول: لا بد أن نبين مذهب الأشاعرة في كلام الله تعالى على وجهه، ثم نعود إلى كلام الدكتور وإلى بيان ما حواه من أخطاء.

فأقول —وبالله التوفيق–: المتكلم من أجل تحقق الكلام اللفظي اللساني عنده لا بد من تحقق أمرين آخرين عنده:

الأمر الأول: المعاني النفسية التي لا تختلف باختلاف اللغات، ولا تتغير بتغير العبارات، وهو المعنى الذي نجده في أنفسنا عند أخبارنا عن قيام زيد. أعني النسبة الإيجابية بين القيام وزيد، وعند طلب القيام منه أعنى النسبة الإنشائية الطلبية بيننا وبين زيد.

الأمر الثاني: الألفاظ المتخيلة التي يصوغها المتكلم في ذهنه بإحدى اللغات، ثم يتكلم بها بلسانه بنفس اللغة.

فتحقق هناك ثلاثة أنواع من الكلام: المعاني التي لا تختلف باختلاف اللغات والتعبرات، والألفاظ المتخيلة الذهنية، والالفاظ اللسانية، ويمكن أن نختصرها إلى قسمين: الكلام المعنوي النفسي، والكلام اللفظي، وهو منقسم إلى قسمين لفظي نفسي، ولفظي لساني. وبعد هذه التوطئة نقول:

قد أثبت الأشاعرة وكذلك الماتريدية لله تعالى نوعين من الكلام على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز.

النوع الأول: الكلام المعنوي النفسي، وقالوا: إنه معنى قديم قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت، وهو معنى واحد غير منقسم إلى الخبر والأمر والنهي في الأزل، وإنما ينقسم إلى هذه الأقسام فيما لا يزال. هذا هو مذهب ابن كُلَّاب، وهو المشهور من مذهب الإمام الأشعري.

وذهب بعض الأشاعرة إلى أنه عبارة عن الخبر فقط، وأن الأمر والنهي راجعان إليه، لأن الطلب من الله تعالى يرجع إلى الخبر بوصول الثواب والعقاب، ونسب الآمدي هذا القول إلى الإمام الأشعري.

وذهب بعضهم إلى انقسامه في الأزل إلى الأمر والنهي والخبر.

وذهب بعضهم إلى انقسامه في الأزل إلى الأقسام الخمسة: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء.

وهذا النوع من الكلام –وهو الكلام المعنوي النفسي– مما لا ينبغي لأحد من العقلاء أن يخالف في ثبوته لله تعالى لأن الله تعالى آمر، ناه، مخبر، ولا تحقق لهذه الصفات بدون الكلام المعنوي، لكن المعتزلة نفوه عن الله تعالى وأثبتوا لله الكلام اللفظي فقط، والحنابلة أثبتوا الكلام اللفظي لله تعالى و لم يتكلموا على الكلام المعنوي لا نفيا ولا إثباتا.

هذا هو المشهور عن الحنابلة

وذهب القاضي أبو يعلى منهم إلى ما ذهب إليه الأشاعرة. قال: (وهو سبحانه عالم بعلم واحد، وقادر بقدرة واحدة، وحي بحياة واحدة، ومريد بإرادة واحدة، ومتكلم بكلام واحد) وقال: (غير ممتنع أن له كلاما واحدا بلغات مختلفة يحصل الإفهام لكل واحد بلغته)[138]

و قد ا ستدل الأ شاعرة على إطلاق الكلام في اللغة على المعنى النفسي بكلام الله تعالى وكلام ر سوله وكلام أقحاح العرب. قال الباقلاني: (ومما يدل على أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس من الكتاب والسنة وكلام العرب ما نذكر... وقوله تعالى مخبرا عن الكفار: (ويقولون في أنفسهم لو لا يعذبنا الله بما نقول)... وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: (يقول الله تعالى إذا ذكرني عبدي في نفسه...) ويدل على ذلك أيضا قول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: (زورت في نفسي كلاما فأتى أبو بكر فزاد عليه) فأثبت الكلام في النفس من غير نطق لسان، وعمر — رضي الله عنه– كان من أجل أهل اللسان والفصاحة.... والعربي الفصيح يقول: كان في نفسي كلام، وكان في نفسي قول، وكان في نفسي حديث إلى غير ذلك، وأنشد الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما :: جعل اللسان على الفؤاد دليلا[139]

النوع الثاني من الكلام الذي أثبته الأشاعرة لله تعالى الكلام اللفظي، وبعد اتفاقهم على ثبوته لله تعالى على وجه الحقيقة لا المجاز اختلفوا في قدمه وحدوثه، فذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة عامة إلى حدوثه، وإلى أنه غير قائم بالله تعالى لأنه تعالى لا يكون محلا للحوادث، بل هو قائم بغيره تعالى، وذلك لأنهم رئوا أن الكلام اللفظي لا يتحقق إلا بحروف وكلمات والفاظ مترتبة متعاقبة موقوف وجود المتأخر منها على انقضاء المتقدم. وهذا من صفات المحدثات، فمن أجل ذلك قالوا بحدوثه بمعنى أن الله تعالى هو الذي استقل بإحداثه بدون كسب لأحد فيه، أوجده الله تعالى في اللوح المحفوظ أو في الشجرة أو في جبريل مثلا. وهو كلامه على وجه الحقيقة يؤديه الناس بحروفهم وأصواتهم حين تلاوتهم له، نظير تلاوتهم لغيره من كلام الناس. ومع قولهم بحدوث الكلام اللفظي لله تعالى قالوا: لا يجوز التصريح بذلك إلا في مقام التعليم لئلا يسبق الوهم إلى حدوث الكلام المعنوي النفسي القديم القائم بالله تعالى.

وذهب فريق من الأشاعرة إلى قدم الكلام اللفظي وقيامه بالله تعالى كالكلام المعنوي وأجابوا عن شبهة الجمهور والمعتزلة بالترتيب، والتقدم، والتأخر، والإبتداء، والإنقضاء، بأن هذا قياس منهم للغائب على الشاهد، ومن المقرر أنه غير مقبول، فإن الترتيب المذكور إنما هو في كلام المخلوق لعدم مساعدة الآلة. وأما كلام الله تعالى فهو اللفظ مع المعنى، وهو لفظ نفسي كالمعنى قائم بذاته تعالى بترتيب وتقدم وتأخر ذاتي لا زماني، وبدون ابتداء وانقضاء، وبدون صوت، ومما يحاكى ذلك محاكاة بعيدة وجود الألفاظ في نفس الحافظ. فإن جميع الحروف بهيئاتها التأليفية محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها، وليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه في نفسه، فبطل ما يتوهم من أنه إذا لم يكن ترتيب لا يبقى فرق ين ملع ولمع ونظائرهما.

138 المعتمد في أصول الدين 49-79.

139 الأنصاف 96-97.

وممن ذهب إلى هذا الرأي الإمام عبد الكريم الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام.[140]

والقاضي عضد الدين الايجي في مقالة له أوردها السيد الشريف في شرح المواقف.[141]والسعد التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، وقد علق السعد القول به على إمكان تصور وجود الألفاظ بدون ترتيب، وقد بينا إمكانه، وقد كان شيخنا المحقق الكبير الشيخ محمد العربكندي يؤيد هذا المذهب ويذهب إليه، وهو المختارعندنا.

والفرق بين هذا المذهب ومذهب الحنابلة أن أهل هذا المذهب يقولون بقدم الكلام النفسي وقيامه بذاته تعالى .بمعنى اللفظ النفسي من نوع ما يعبر عنه بالنسبة للإنسان بحديث النفسي، وهو يكون بدون صوت كما يفيده وصف الكلام بالنفسي.

وأما الحنابلة فقد ذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة، وأنها قائمة بذاته تعالى. ولا يخفى ما في كلامهم من التناقض، فإن قيام الصفة بذات الله تعالى يقتضي قدمها لأن الله تعالى لا يكون محلا للحوادث، وكون الكلام مؤلفا من الأصوات والحروف المترتبة يقتضي حدوثها لبداهة تعاقبها وتجددها المستلزم للحدوث، وهذا ما دعى المعتزلة وجمهور الأشاعرة إلى القول بحدوث الكلام اللفظي وأنه غير قائم بالله تعالى كما قدمناه.

43–بيان أن كلام الله تعالى مسموع:

وأما أن كلام الله تعالى مسموع تسمعه الملائكة، وسمعه جبريل، وسمعه موسى عليه الصلاة السلام، وتسمعه الخلائق، فمحل وفاق عند الأشاعرة وكذلك عند الماتريدية.

حيث قالوا كلهم: كلام الله تعالى محفوظ في القلوب، مقروء بالألسنة، مسموع بالآذان، مكتوب في المصاحف، على وجه الحقيقة لا المجاز، غير حال فيها، وذلك لأن كلام الله تعالى وصف له قديم قائم بذاته لا ينفصل عنه، ولا يحل في غيره من المحدثات.

وبيان ذلك أن لكل شيء وجودا في الأعيان، ووجودا في الأذهان، ووجودا في العبارة، ووجودا في الأسماع، ووجودا في الكتابة، فالكتابة تدل على العبارة، والعبارة تدل على ما في الأذهان، وما في الاذهان، صور لما في الأعيان. والأسماع متعلقة بالعبارة،وليس ما في الأعيان بحال في شيئ من الأذهان واللسان والقرطاس والآذان، وذلك كالحجر والنار، فان أعيانها لا تحل لا في الأذهان ولا في اللسان ولا في الأذان ولا في القرطاس. وأما اللفظ الدال عليهما فهو محفوظ مقروء مسموع مكتوب.

قال إمام الحرمين: كلام الله تعالى مسموع في اطلاق المسلمين والشاهد لذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله)[142]...

---

[140] انظر الصفحات 113-117.

[141] 8/103

[142] التوبة 2

والذي يجب القطع به أن المسموع المدرك في وقتنا الأصوات، فإذا سمي كلام الله تعالى مسموعا فالمعنى به كونه مفهوما معلوما عن أصوات مدركة ومسموعة.[143]

وقال: يجب إطلاق القول بأن كلام الله تعالى مسموع، وليس المراد بذلك تعلق الإدراك بالكلام الأزلي القائم بالباري تعالى، ولكن المدرك صوت القارئ، والمفهوم عند قرائته كلام الله سبحانه.

ولا بعد في تسمية المفهوم عند مسموع مسموعا، فهذا بمثابة ما إذا بلغ مبلغ رسالة ملك، فيحسن ممن بلغته الرسالة أن يقول: سمعت كلام الملك ورسالته، وكلام الملك حديث نفسه وأصواته، ومن بلغ الرسالة لم ينقل صوت مرسله، ولا حديث نفسه.[144]

وقال ابن فُورَكْ:

«إن كلام الله تعالى لم يزل ولا يزال موجودا، وإنه يُفْهِم خلقَه معانيَ كلامه أولا فأولا وشيئا فشيئا، وإن الذي يتجدد الإسماع والإفهام، دون المسموع والمفهوم... كلامه لا يخص الأوقات والأزمان، كما أن علمه وسمعه وقدرته لا يصح أن يقال فيه شيئ من ذلك، وإنما يتجدد المعلوم والمقدور بحدوثه شيئا بعد شيئ، دون العلم والقدرة عليه) ثم قال: (واعلم أنه كما ينكر قول من قال: إن الله لم يتكلم إلا مرة واحدة كذلك ينكر قول من قال: إن الله يتكلم مرة بعد أخرى، لأن كل ذلك يوجب حدوث الكلام...»[145]

وعلى هذا معنى كلام من قال من الأئمة كالإمام أحمد: "إن الله تعالى لم يزل متكلما إن شاء" أن كلام الله صفة قديمة قائمة بذات الله، وأن الله يكلم أنبيائه متى شاء بالوحي، أو من وراء الحجاب، أو بإرسال الرسول، كما قال الله تعالى: (وما كان بشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء)[146] وقد كان الله تعالى متكلما قبل أن يكلم الأنبياء، كما أنه كان خالقا قبل أن يخلق الخلق. فمعنى يكلم أنبيائه متى شاء يوحي إليهم كلامه القديم، ويفهمهم إياه متى شاء،وليس معناه أنه ينشئ كلاما يكلمهم به متى شاء ذلك، فإن هذا المعنى مناقض لقولهم: "لم يزل متكلما"، ومقتضي لحدوث الكلام. وقد اتفق أهل السنة على قدمه.

هذا عن المسموع لنا في الدنيا كما أشار إليه إمام الحرمين بقوله: "والذي يجب القطع به أن المسموع المدرك في وقتنا الأصوات".

وأما المسموع للسيد موسى عليه الصلاة والسلام ولسيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ليلة المعراج وللمؤمنين يوم القيامة ما هو؟ فقد اختلفوا فيه.

فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني إلى أن المسموع لهم الكلام النفسي الذي هو ليس بحرف ولا صوت، يسمِعه الله تعالى من يشاء من عباده على سبيل خرق العادة، فإن العادة أن لا تسمع إلا الأصوات. وذلك على أصل الأشعري: "أن كل موجود يصح أن يسمع" كما أن من أصله: "أن كل موجود يصح أن يرى".

[143] الإرشاد 129.

[144] الرسالة النظامية 157.

[145] مشكل الحديث وبيانه 445-446-449

[146] الشورى 51

قال البيهقي: (إن كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات، وإن كان المتكلم غير ذي مخارج سمع كلامه غير ذي حروف وأصوات. والباري جل ثنائه ليس بذي مخارج، وكلامه ليس بحرف وصوت، فإذا فهمناه ثم تلوناه تلوناه بحروف وأصوات)[147]

وذهب الإمام أبو منصور الماتريدي وأبو إسحاق الاسفراييني من الأشاعرة إلى أن المسموع لهؤلاء هو صوت مخلوق لله تعالى دال على المعنى القائم بنفسه. قال أبو المعين النسفي في التبصرة: وذكر (أبو منصور) في كتاب "التأويلات" أن موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى، وكان اختصاصه (أي سبب اختصاصه باسم الكليم) أن الله تعالى أفهمه كلامه بإسماعه صوتا تولى تخليقه من غير أن يكون ذلك الصوت مكتسبا لأحد من الخلق اكراما منه إياه، وذهب بعده إلى هذا القول أبو اسحاق الاسفراييني من جملة الأشاعرة...

و لم يرض أبو اسحاق بإختياره هذا المذهب، حتى ادعى أن جميع من تقدمه من متكلمي أهل الحديث على هذا...)[148]

44–معنى إنزال كلام الله تعالى:

وأما معنى إنزال كلام الله تعالى فننقل فيه كلام إمام الحرمين قال في "الإرشاد":

"كلام الله تعالى منزل على الأنبياء، وقد دل على ذلك آي كثيرة من كتاب الله تعالى.

ثم ليس المعنِيُّ بالإنزال حط الشيء من علو إلى سفل، فإن الإنزال بمعنى الانتقال يتخصص بالأجسام والأجرام، ومن اعتقد قدم كلام الله تعالى وقيامه بنفس الباري سبحانه وتعالى واستحالة مزايلته للموصوف به، فلا يستريب في استحالة الانتقال عليه.

ومن اعتقد حدوث الكلام، وصار إلى أنه عرض من الأعراض، فلا يسوغ على معتقده أيضا تقدير الانتقال، إذا العرض لا يزول ولا ينتقل.

فالمعنِيُّ بالإنزال أن جبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى، وهو في مقامه فوق سبع سموات، ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام.

وإذا قال القائل: نزلت رسالة الملك إلى القصر لم يرد بذلك انتقال أصواته، أو انتقال كلامه القائم بنفسه.[149]

هذا مذهب الأشاعرة والماتريدية في كلام الله تعالى.

[147] الأسماء والصفات 273.

[148] التبصرة 1/305.

[149] الإرشاد 130.

وبه يتبين أنهم اثبتوا لله تعالى نوعين من الكلام: الأول: الكلام المعنوي النفسي، وقد اتفقوا على قدمه، وقيامه بالله تعالى، والثاني: الكلام اللفظي، وقد اختلفوا فيه، فذهب فريق من المحققين منهم إلى قدمه أيضا، وقالوا: إن كلام الله تعالى عبارة عن اللفظ والمعنى القديمين القائمين بالله تعالى.

وذهب جمهورهم إلى حدوث الكلام اللفظي بمعنى أن الله تعالى تفرد بخلقه بدون كسب لأحد فيه، وهو كلام الله على الحقيقة دون المجاز.

و لم يذهب أحد منهم إلى ما ذهب إليه جمهور الحنابلة من أن كلام الله تعالى عبارة عن الحروف والأصوات، قالوا: لأنه من البديهي أن ذلك يقتضي الترتيب والتعاقب المقتضي للحدوث، وكلام الله تعالى منزه عن الحدوث باتفاق مناو ومنهم.

و مذهب الا شاعرةهذا هو مذهب الا مام ا بي حنيفة. قال– ر حمه ا لله تعالى– في الف قه الا كبر:" ويتكلم لاككلامنا ونحن نتكلم بالالات وا لحروف، وا لله تعالى يتكلم بلاا لة ولا حروف، وا لحروف **مخلو قة، وكلام** ا لله غيرمخلوق"

45- مذهب الأشاعرة في الصوت:

وأما ما ورد من ثبوت الصوت في كلام الله تعالى في بعض الأحاديث كحديث عبد الله بن أنيس عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (يحشر الله العباد –أو قال الناس– عراة غرلا بهما، ثم يناديهم بصوت يسمعه من بعد كما سمعه من قرب أنا الملك الديان) فلم يثبتوا هذه الأحاديث وانتقدوها، انظر "الاسماء الصفات" للبيهقي[150]، وبتقدير ثبوتها فقد جعلوا الصوت فيها راجعا إلى غير الله تعالى كما تقدم في كلام أبي المعين النسفي عن الإمام أبي منصور الماتريدي والأستاذ أبي الإسحاق الإسفراييني من أن الله يسمع كلامه بصوت يتولى تخليقه، لا أن كلامه عبارة عن الحرف والصوت، ويحتمل في بعض هذه الأحاديث أن يكون الصوت للسماء، أو للملك الآتي بالوحي، أولأجنحة الملائكة، كما يحتمل أن يكون الصوت من تعبير الراوي، وأن النبي قال: (يناديهم نداء يسمعه...) أو نحو ذلك، فعبر الراوي بالصوت.

قال البيهقي في "الأسماء والصفات": "وقد يجوز أن يكون الصوت فيه إن كان ثابتا راجعا إلى غيره تعالى، كما روينا عن عبد الله بن مسعود موقوفا (وموقوف الصحابي في ما لا مجال للرأي فيه من المرفوع حكما): (إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا) وفي حديث أبي هريرة: (إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعنا لقوله كأنه سلسلة على صفوان)

150 .273-276

ففي هذين الحديثين الصحيحين دلالة على أنهم يسمعون عند الوحي صوتا، لكن للسماء، ولأجنحة الملائكة تعالى الله عن شبه المخلوقين علوا كبيرا... وكما روينا عن نبينا صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (أنه كان يأته الوحي أحيان في مثل صلصلة الجرس) وكل ذلك مضاف إلى غير الله سبحانه. انتهى.

46- مذهب الإمام أحمد في كلام الله تعالى:

وهنا نود الإشارة إلى مذهب الإمام أحمد في الكلام، فأقول: قد جاء عن الإمام أحمد أن الله تعالى يتكلم بصوت.

قال الذهبي في تاريخ الإسلام: قال عبد الله ابن الإمام أحمد في كتاب "الرد على الجهمية" تأليفه: سألت أبي عن قوم يقولون: لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت، فقال أبي: بل تكلم -جل ثنائه- بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جائت....[151]

وقد ثبت عن الإمام أحمد بطرق صحيحة أنه كان يقول: القرآن من علم الله، واستدل على ذلك بالكتاب مثل قوله تعالى: (ولإن اتبعت أهواهم من بعد ما جائك من العلم)[152] وقوله تعالى: (فمن حاجك فيه من بعد ما جائك من العلم)[153]

قال الذهبي: قال الإمام أحمد في آخر رسالة أملاها على ابنه عبد الله: القرآن من علم الله[154] وقال: رواة هذه الرسالة عن أحمد أئمة أثبات أشهد بالله أنه أملاها على ولده، ورواها أبو نعيم في حلية الأولياء وابن الجوزي في مناقب الإمام أحمد[155]

هكذا ثبت عن الإمام أحمد أن كلام الله تعالى من علمه، وعلمه ليس من الأصوات، ولم يظهر لي وجه الجمع بين قوله هذا وقوله: إن الله يتكلم بصوت.

والذي يظهر لى أن هذان القولان عنه جاريان على مذهبه من الوقوف في باب العقيدة عند ظواهر النصوص وعدم تجاوزها، وكراهة البحث والتنقيب عن الأمور الغامضة، كما قال البخاري: المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق، وأنهم كرهوا البحث والتنقيب عن الأمور الغامضة، وتجنبوا أهل الكلام والخوضَ والتنازعَ إلا فيما جاء به العلم وبينه رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم[156]

---

[151] تاريخ الإسلام 18/88

[152] البقرة 120

[153] آل عمران 61.

[154] سير أعلام النبلاء 11/286.

[155] تاريخ الإسلام 18/99-101

[156] خلق أفعال العباد للبخاري 62

47–بيان ما تورط فيه الدكتور من الأخطاء في مسألة القرآن:

وبعد هذا الجولة في بيان مذهب أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم في كلام الله تعالى نعود إلى كلام الدكتور لنبين كم حواه من أخطاء، فنقول:

الخطأ الأول والثاني: ما حواه قوله: "أما مذهب الأشاعرة فمن منطلق التوفيقية التي لم يخالفها التوفيق فرقوا بين المعنى واللفظ".

الخطأ الأول: أن الدكتور نسب التفرقة بين المعنى واللفظ إلى كل الأشاعرة يعني أنهم كلهم قالوا: إن المعنى قديم واللفظ حادث. وقد بينا أن هذا هو مذهب جمهور الأشاعرة، وأن فريقا من المحققين منهم ذهب إلى قدم اللفظ كالمعنى.

الخطأ الثاني: ما ادعاه الدكتور من أن تفرقتهم بين اللفظ والمعنى إنما هو من منطلق التوفيق بين مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة، وهو غير صحيح. فمن المعلوم لكل ملم بمذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة ومذهب غيرهما من الفرق الاسلامية أن مذهب الأشاعرة أبعد المذاهب عن مذهب المعتزلة، أو من ابعدها عنه.

حتى أنه قد يتخيل للباحث أن بعض آراء الأمام الأشعري رد فعل نفسي لمذهب المعتزلة.

فالأشاعرة لم يذهبوا إلى شيء مما ذهبوا إليه من الآراء من منطلق التوفيق، بل إنما ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه لأن الدليل أداهم لذلك. نعم لمن لا يوافقهم على ما أداهم إليه الدليل أن يناقشهم في ذلك.

الخطأ الثالث: قوله: (فالكلام الذي يثبتونه لله تعالى هو معنى أزلي أبدي قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت) أقول: نعم قد أثبتوا الكلام بهذا المعنى لله تعالى، لكن الخطأ في كلام الدكتور في الحصر، فقد بينا أن الأشاعرة قد أثبتوا لله تعالى الكلام اللفظي أيضا على وجه الحقيقة، لكنهم اختلفوا في قدمه وحدوثه.

الخطأ الرابع: قوله: (.... ولا يوصف بالخبر والإنشاء) حيث إنهم اتفقوا على أن كلام الله تعالى يوصف بالخبر والإنشاء، فقال بعضهم: يوصف بهما في الأزل، وقال آخرون: يوصف بهما فيمالا يزال.

الخطأ الخامس والسادس: قوله:**{واستدلوا بالبيت المنسوب للأخطل النصراني:**

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما :: جعل اللسان على الفؤاد دليلا}

الأول: أن سياق كلام الدكتور يوهم أن الأشاعرة استدلوا بكلام النصراني على أمر من أمور العقيدة –معاذ الله–، مع أن استدلالهم به إنما هو على مسألة لغوية، وهي أن الكلام يطلق في اللغة على الكلام النفسي، وإن كان مراده الإنكار على الإستدلال بكلام الأخطل على هذه المسألة اللغوية فهو ايضا خطأ، وليست نصرانية الأخطل بمانعة من الإحتجاج بكلامه و شعره في اللغة، فالمشركون من الشعراء واليهود والنصارى منهم يحتج بأشعارهم، ولا زال أئمة اللغة يحتجون بها.بل معظم احتجاجهم بكلام غير المسلمين من شعراء الجاهلية

الثاني: أن كلامه يوهم أن الأشاعرة لم يستدلوا على المسألة إلا ببيت الأخطل، وقدعلمت انهم قد استدلوا عليها بالكتاب والسنة وكلام أقحاح العرب كما تقدم.

الخطأ السابع: قوله: **{أما الكتب المترلة ذات الترتيب والنظم والحروف –ومنها القرآن– فليست هي كلام الله على الحقيقة بل هي عبارة عن كلام الله النفسي}**

وقد قدمنا أن كلام الله وكذلك القرآن يطلق على وجه الحقيقة لا المجاز على المعنى النفسي القديم القائم بالله تعالى، وعلى النظم المترل المعجز المفصل إلى السور والآيات، وتأييدا لما قلناه ننقل كلام سعد الدين التفتازاني فيه. قال في "شرح العقائد النسفية": «فإن قيل: لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه، بأن يقال: ليس النظم المترل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى، والإجماع على خلافه، وأيضا المعجز المتحدى به هو كلام الله حقيقة، مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور، إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة.

قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين كلام الله النفسي القديم، ومعنى الإضافة (إلى الله) كونه صفة له، وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات، ومعنى الإضافة أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصح النفي أصلا، ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى. وما وقع في عبارة المشايخ من أنه مجاز في النظم فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار دلالته على المعنى، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية» هذا كلام السعد.

الخطأ الثامن: قوله: **{والمعنى النفسي شيئ واحد في ذاته لكن إن جاء التعبير عنه بالعبرانية فهو توراة وإن جاء بالسريانية فهو إنجيل، وإن جاء بالعربية فهو قرآن}**

هذا صحيح لو كان نسبة هذا القول إلى جمهور الأشاعرة لا إلى كلهم، والخطأ في نسبته إلى الأشاعرة كلهم، وقد قدمنا أن فريقا من المحققين من الأشاعرة على أن كلام الله عبارة عن اللفظ والمعنى، وعلى هذا المذهب لا يكون الكلام أمرا واحدا، بل يكون أمورا متكثرة منه سرياني ومنه عبراني ومنه عربي، وكله قديم قائم بالله عند هذا الفريق.

الخطأ التاسع والعاشر والحادى عشر: قوله: **{فهذه الكتب كلها مخلوقة، ووصفها بأنها كلام الله مجاز، لأنها تعبير عنه}**

الخطأ الأول: حكمه بأن هذه الكتب كلها مخلوقة عند الأشاعرة، الخطأ الثاني نسبة هذا القول إلى الأشاعرة كلهم، مع أن كتاب الله ككلام الله يطلق عند الأشاعرة على المعنى النفسي وعلى الألفاظ، وهو بالمعنى النفسي لا خلاف عندهم في أنه قديم، وقد اختلفوا في الكتاب بمعنى الألفاظ فالجمهور على حدوثه، وفريق منهم على أنها أيضا قديمة.

الخطأ الثالث: قوله: (ووصفها بأنها كلام الله تعالى مجاز) وقد تقدم بيانه آنفا.

الخطأ الثاني عشر: قوله: **{واختلفوا في القرآن خاصة فقال بعضهم: إن الله خلقه أولا في اللوح المحفوظ، ثم أنزله في صحائف إلى سماء الدنيا فكان جبريل يقرأ هذا الكلام المخلوق، ويبلغه محمدا صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، وقال آخرون: إن الله أفهم جبريل كلامه النفسي، وأفهمه جبريل لمحمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم}**

أقول: ليس ههنا أي اختلاف، بل قول من قال: (إن الله خلقه أولا في اللوح المحفوظ... إلخ) متزل على القرآن بمعنى الألفاظ والنظم المؤلف. وهذا كلام جمهور الأشاعرة القائلون بأن الألفاظ حادثة، وليس قولا للقائلين منهم بأنها قديمة، وأما أن الله تعالى أفهم جبريل كلامه النفسي... إلخ فهو كلام الأشاعرة كلهم، وهو متزل على المعنى النفسي، ولنا أن نقول: إنه كلام جمهورهم أيضا إن كان المراد أفهمه الكلام النفسي فقط بدون الألفاظ، وهو المناسب بمقابلة هذا الكلام بسابقه، وهو أن الله خلقه أولا في اللوح المحفوظ... إلخ فأين الإختلاف الذي قاله الدكتور؟!

الخطأ الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر: قوله: **{فالتزول نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال لأنهم ينكرون علو الله}**

الخطأ الأول: نسبت الدكتور إلى الأشاعرة على وجه الإنكار، أن التزول للقرآن عندهم نزول إعلام وإفهام، لا نزول حركة وانتقال، فالنسبة صحيحة والخطأ هو الإنكار لذلك، وذلك لأن الحركة والانتقال من صفات الأجسام، ولا يتصور ذلك في كلام الله تعالى، ثم إن معنى الإنتقال المزايلة والانفصال، وهو لا يجوز على صفات الله، وهل زايل القرآن ذات الله تعالى وانفصل عنه حين نزل؟! ومعنى هذا أن الله تعالى قد بقي بعد نزول القرآن بدون صفة الكلام. سبحان ربك رب العزة عما يصفون. وراجع ما نقلناه آنفا عن إمام الحرمين في معنى الإنزال.

والخطأ الثاني: قوله:(لأنهم ينكرون علو الله) هم لا ينكرون علو الله تعالى، كيف، وهم لا يذكرون الله تعالى إلا ويقرنونه بقولهم: (تعالى) من العلو، والذي ينكرونه هو ثبوت الجهة لله، وهو الذي أنكره السلف والخلف.

والخطأ الثالث: حكم الدكتور بأن قول الأشاعرة بأن نزول القرآن نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال، مبني على انكارهم العلو لله تعالى، وقد علمت بأنه ليس بمبني عليه، بل هو مبني على أن الحركة والانتقال لا يتصوران بالنسبة إلى الكلام، وعلى أن الانتقال لا يجوز على صفات الله تعالى.

الخطأ السادس عشر: قول الدكتور: **{ثم اختلفوا في الذي عبر عن الكلام النفسي بهذا اللفظ. والنظم العربي من هو؟. فقال بعضهم: هو جبريل، وقال بعضهم: بل هو محمد صلى الله تعالى وآله وسلم}**

أقول: قدمنا أن مذهب الأشاعرة أن القرآن معناه ولفظه كلام الله على الحقيقة لا المجاز، وأنهم قد اختلفوا في القرآن بمعنى اللفظ المعجز المتزل هل هو قديم قائم بالله كالمعنى، أو أنه حادث تولى الله تخليقه وتأليفه بدون كسب لأحد في هذا التأليف، هذا مذهب جمهورهم، والأول مذهب فريق منهم، هذا هو مذهب الأشاعرة فمن أين أتى هذان القولان اللذان نسبهما الدكتور إلى الأشاعرة كلهم؟ نعم قد نسبهما إلى بعض الأشاعرة ابن تيمية! (كما نقله الدكتور)! فقلده الدكتور، وهلا قلده تقليدا صحيحا!

وليت شعرى من هم القائلون بهذين القولين المخالفين لما اطبقت عليه كتب الأشاعرة، فهلا ذكرهم ابن تيمية بأسمائهم! نعم قد نقل هذين القولين الباجوري في شرح جوهرة التوحيد بصيغة التمريض بدون أن يذكر أسماء القائلين، ولا أدري كيف يقول هذا مسلم! فالمؤكد أن هذين القولين قولان مدسوسان على الأشاعرة كما قاله الزرقاني في "مناهل العرفان".

وبعد هذا هل يصح نسبة هذين القولين إلى الأشاعرة، وجعلهما مذهبين لهم كلهم أو بعضهم؟!!! سبحانك اللهم هذا بهتان عظيم يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدا إن كنتم مؤمنين.

الخطأ السابع عشر: قوله: **{واستدلوا بمثل قوله تعالى: (إنه لقول رسول كريم) في سورتي الحاقة والانشقاق حيث أضافه في الأولى إلى محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، وفي الأخرى إلى جبريل بأن اللفظ لأحد الرسولين (جبريل أومحمد) صلى الله تعالى عليه وآله وسلم}**

فإذا لم يكن الأشاعرة قائلين بشيئ من هذين القولين، بل قائلين بضدهما فكيف يستدلون على صحتهما بكتاب الله تعالى؟!

الخطأ الثامن عشر: قوله: **{وقد صرح بالأول الباقلاني، وتابعه الجويني}**

يقصد بالأول أن لفظ القرآن من انشاء جبريل وتأليفه لا من الله تعالى، فادعى الدكتور أن الباقلاني والجويني صرحا بذلك. وهذا الدعوى كسابقاتها غير صحيحة! وننقل كلام هذين الإمامين كي يتحقق القارئ من ذلك.

أما الجويني فقد نقلنا عنه آنفا أنه قال في بيان معنى انزال كلام الله تعالى: (كلام الله منزل على الأنبياء... فالمعني بالإنزال أن جبريل –صلوات الله عليه– أدرك كلام الله تعالى وهو في مقامه فوق سبع سموات، ثم نزل إلى الأرض، فأفهمه الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ما فهمه عند سدرة المنتهى) فالجويني يقول: (إن جبريل أدرك كلام الله) وكلام الله عند الاطلاق يراد به اللفظ والمعنى، ثم يقول: (فأفهم الرسول ما فهمه) ويعني به أن الذي أفهمه جبريل الرسول هو ما فهمه نفسه وعينه بدون إضافة إليه أو نقص عنه، ولم يقل الجويني: أفهم الرسول المعنى باللفظ العربي الذي ألفه هو ورتبه.

وأما الباقلاني فقد قال: (فالمنزِل هو الله... والمنزَل على الوجه الذي بيناه من كونه نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال، كلام الله الأزلي القائم بذاته... والمنزل عليه قلب النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم... والمنزل به هو اللغة العربية التي تلا بها جبريل ونحن نتلوا بها إلى يوم القيامة.... والنازل على الحقيقة المنتقل من قطر إلى قطر قول جبريل عليه السلام يدل على هذا قوله تعالى: (إنه لقول رسول كريم. وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون. ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون. تنزيل من رب العالمين)... فحصل من هذا أن الله تعالى علم جبريل عليه السلام القرآن،... وعلمه الله النظم العربي الذي هو قرائته، وعلم هو القراءة نبينا صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، وعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم أصحابه)،[157] فأنت ترى أن الباقلاني يصرح بأن الله تعالى علم جبريل القرآن وعلمه النظم العربي الذي هو قراءته، وعبر بالقراءة عن المقروء، لأن اللفظ العربي مقروء وليس نفس القراءة، فاللفظ العربي على هذا شيئ علمه الله تعالى جبريل، وليس شيئا اخترعه جبريل ونظمه ورتبه هو. نعم يأتي الاشكال في قول الباقلاني: (والنازل على الحقيقة المنتقل من قطر إلى قطر قول جبريل) ومراده القول الذي يحمله جبريل، وعبر بهذا التعبير موافقة للفظ الآية (إنه لقول رسول كريم) كما أن المراد بالآية: إنه لقول يحمله وينزل به رسول كريم.

الخطأ التاسع عشر: قوله:

---

[157] الإنصاف 85-86

{وعلى القول بأن القرآن الذي نقرؤه في المصاحف مخلوق سار الأشاعرة المعاصرون، وصرحوا به، فكشفوا بذلك ما أراد شارح الجوهرة أن يستره حين قال: (يمتنع أن يقال: إن القرآن مخلوق إلا في مقام التعليم}

محل الخطأ في هذا الكلام قوله: (ما أراد شارح الجوهرة أن يستره) فالباجوري لم يرد أن يستر بكلامه شيئا، بل أباح بما أراد أن يقوله وصرح به، فإن الذي قاله هو قول جمهور الأشاعرة القائلون بأن الألفاظ مخلوقة لله تعالى وقد قرروا ما قاله الباجوري في كتبهم، وأرادوا تعليمه للناس، و لم يريدوا أن يستروه فقالوا: لا يجوز التصريح بأن القرآن مخلوق وإن أراد القائل النظم العربي دون المعنى القديم القائم بالله، لئلا يذهب الوهم إلى أن صفة الكلام القائمة بالله تعالى مخلوقة فمنعوا هذا الإطلاق في غير مقام التعليم سدا للذريعة.

48- بيان مسألة القدر على مذهب الأشاعرة:

قال الدكتور: **{السادس: القدر: أراد الأشاعرة هنا أن يوفقوا بين الجبرية والقدرية، فجاؤوا بنظرية الكسب وهي في مآلها جبرية خالصة لأنها تنفي أيَّ قدرة للعبد أو تأثير أما حقيقتها النظرية الفلسفية، فقد عجز الأشاعرة أنفسهم عن فهمها فضلاً عن إفهامها لغيرهم}**

أقول: الكسب الذي قال به الأشاعرة لا ينفي قدرة العبد ولا اختياره، وإنما ينفي تأثيرَ قدرته في شيئ من أفعاله، وقد ساقهم إلى القول بذلك النصوصُ الكثيرةُ من الكتاب والسنة المصرحةِ بتفرُّدِه تعالى بخلقِ كلِّ شيءٍ، الدالة على أنه لا مؤثر في الكون إلا الله، لا محاولة التوفيق كما يقول الدكتور.

وأما عدمُ المعرفةالتفصيليةلحقيقة الكسب وعدم تعريف الاشاعرةله بتعريف جامع مانع فإنما هو لأجل ما اختصَّت به المسألة من الغموضِ والخفاء، و من أجلِ ذلك نهى السلفُ عن الخوضِ فيها. و قالوا: «إن القدر سر الله فلا تتكلفوه»، وجاء عن النبي أنه قال: (إذا ذكر القدر فامسكوا)، ولو كانت المسألة واضحة وكانت بحيث تعلم على وجه التفصيل لما أمر النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بالإمساك عن القدر، ولما نهى السلف عن الخوض فيه، فغموضُ المذهبِ من أدلة كونِه هو الصواب. واللهُ تعالى أعلمُ.

ثم إن مذهب الأشاعرة في القدر أوفق المذاهب بنصوص الكتاب والسنة، وهو الموافق لمذهب السلف ومذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ففي عقيدة الإمام أحمد المطبوعة بآخر المجلد الثاني من طبقات الحنابلة لإبن أبي يعلى ما يلي:

«وكان يذهب إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل، ولا يجوز أن يخرج شيئ من أفعاله عن خلقه، لقوله عز وجل: (خالق كل شيئ)، ثم لو كان مخصوصا لجاز مثل ذلك التخصيص في قوله: (لا إله إلا الله) وأن يكون مخصوصا أنه إله لبعض الأشياء. وقرأ (وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة) وقرأ (عسى أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة) وقرأ (وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياما آمنين)، وروي عن على ابن أبي طالب رضي الله تعالى عنه

أنه سئل عن أعمال الخلق التي يستوجبون بها من الله تعالى السخط والرضا ؟ فقال: هي من العباد فعلا، ومن الله تعالى خلقا لا تسأل عن هذا أحدا بعدي»،[158] فمذهب الأشاعرة هو مذهب الإمام أحمد نفسه، وليت شعري ما الذي يعتقده الدكتور في القدر؟!

ثم أقول: قد قرر الإمامُ تاجُ الدين السبكي مذهبِ الأشاعرة في مسألة القدر بطريقة جيدة؛ فأردتُ أن أنقل كلامه هنا ليعلم الدكتور ومَنْ هم على شاكلته هل مذهبُ الأشاعرة في المسألة موافقٌ لنصوصِ الكتاب والسنة ولقواعد الإسلام ومذهب السلف أم أنه مخالفٌ لهم. قال التاج في "شرح مختصر ابن الحاجب" [159]:

ولي أنا طريقةٌ أراها الصواب فاقتصرُ على ذكرها قائلاً:

ثبت لنا قاعدتان، إحداهما: أنَّ العبدَ غيرُ خالقٍ لأفعال نفسه.

والثانية أنَّ اللهَ لا يعاقب إلا على ما فعله العبدُ، والثوابُ العقابُ واقعان على الجوارح، فلزمت الواسطة بين القَدَر والجَبْرِ، وساعدنا عليها شاهدٌ في الخارج، وهو التفرقةُ الضرورية بين حركة المرتعش والمريد، فأثبتنا هذه الواسطة، وسميناها بالكسب لقوله تعالى: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)[160] وغير ذلك من الآي والأخبار، فإنْ سُئلنا عن التعبير عن هذا الكسب بتعريفٍ جامعٍ مانعٍ قلنا: لا سبيل لنا إلى ذلك والسلامَ، فرُبَّ ثابتٍ لا تحيطه العبارات، ومحسوسٍ لا تكتنفه الإشارات. ومِنْ أصحابنا مَن أخَذَ يُحقِّقُ الكسبَ فوقع في مُعْضلٍ أربٍ لا قِبَلَ له به.

والصوابُ عندنا: إنَّه أمرٌ لزم عن حقٍّ فكان حقاً، وعضده ما ذكرناه، فعرفناهُ على الجملةِ دونَ التفصيل.

وما أحسنَ قول عليٍّ بن موسى الرضا وقد سُئل: أيكلِّف اللهُ العبادَ بما لا يطيقون؟ قال: هو أعدلُ من ذلك.

قيل: أفيستطيعون أن يفعلوا ما يريدون؟ قال: هم أعجزُ من ذلك.

وعليُّ بن الرضا هو ابنُ موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زينِ العابدين ابن عليٍّ بن الحسين بن عليٍّ بن أبي طالب – رضي الله عنهم – وهذا الذي قاله عينُ مذهبنا فافهمهُ. وهو قبل الأشعريِّ وفاةً بما ينيفُ على مائةٍ وعشرينَ سنة، فإنه ماتَ بـــ"طوس" سنةَ ثلاثٍ ومائتين – قبل الشافعيِّ بسنة – والأشعريُّ مات بعد العشرين وثلثمائة.

فإن قلت: وأيُّ برهانٍ قامَ على إبطال القدر والجبر؟

قلت: هذا الآنَ مِنْ فنِّ الكلام. وإدخالُهُ في الأصول فُضُول، ونحنُ نشيرُ إلى زُبدةِ القول فيه، فنقول:

قد تقرر عند كلِّ ذي لُبٍّ أنَّ الربَّ تعالى مُطالبٌ عباده بأعمالهم في حالهم، ومُثيبُهُم ويعاقبهم عليها في مآلهم، وتبيَّن بالنصوص المترقية عن درجات التأويل أنَّهم من الوفاء بما كلفوه بسبيل.

ومَنْ نظر في كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاثِ على المَكْرُمَات، والزواجرِ عن الموبقات، وما اشتملت عليه من وعدِ الطائعين بالزُّلفى، ووعيدِ العاصين بسوء المنقلب، وما تضمَّنه قولُهُ تعالى: تعدَّيتُم وعصيتم وأبيتُم، وقد أرخيت

---

[158] طبقات الحنابلة 2/299.

[159] 1/462.

[160] البقرة: 286.

لكم الطّول وفَسَّحتُ لكم المَهْلَ، فأرسَلْتُ الرسُلَ وأوضحتُ السُّبُلَ لئلاّ يكون للناسِ على الله حُجَّة، وأحاط بذلك كُلِّه، ثُمَّ استرابَ في أنَّ القول بالجبر باطلٌ فهو مصابٌ في عقله، أو مُلْقى من التقليد في وَهْدَة من جهله.

فإنْ أخذ الجبريُّ يقولُ: (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)[161] قيلَ له: كلمةُ حَقٍّ أُريد بها باطل، نعم يفعلُ اللهُ ما يشاءُ، ويحكُمُ ما يريدُ، ولكنْ يتقدَّسُ عن الخُلْفِ نقيضِ الصدق. وقد فهمنا بضرورات العقول منَ الشرع المنقول أنَّه عزَّتْ قدرتُه طالبَ عباده بما أخبر أنهم متمكِّنون من الوفاء به، فلم يكلِّفْهُم إلا على مبلغ الطاقة والوُسعِ، فقد لاح إبطالُ القول بالجبر.

وأَسْفهُ مِنْهُ القولُ بخلقِ الأفعال؛ فإنَّ فيه مُروقاً عمَّا درجَ عليه الأوّلون واقتحامَ ورطات الضلال، ولزومَ حدوث الفعلِ الواحدِ بقادرَيْن، ومُدَاناة القولِ بشريكِ الباري، فلقد أجمع المسلمون قاطبةً قبل ظهور البِدَع والآراء، واجتماع أصحابِ الأهواءِ على أنَّه لا خالقَ إلا اللهُ، وفاهوا به كما فاهوا بقولهم: لا إله إلا الله، وبمدح الربِّ سبحانه وتعالى في آيٍ من الكتاب بقوله: (أفمن يخلق كمن لا يخلق)، (هل من خالق غير الله)، (وخلق كل شيئ)،[164] فلا يشكُّ لبيبٌ أنَّ مَنْ وصفَ نفسَهُ بكونه خالقا على الحقيقة فقد أعظمَ الفِريةَ على ربه، فلقد وضح كالشمس أنَّ الجبري مبطلٌ لدعوة الأنبياء عليهم السلامُ، والقدريَّ مُثْبت لربِّه شريكاً، وهذه جملة لا يقنَعُ بها الطالبُ للبسط، وفيها رَمْزٌ إلى خُلاصةِ ما يقولُهُ علماؤنا رضي الله عنه.

قال الدكتور: **{ولهذا قال الرازي الذي عجز هو الآخر عن فهمها: إنَّ الإنسانَ مجبورٌ في صورةِ مختارٍ.**

أما البغداديُّ فأراد أن يوضحها، فذكر مثالاً لأحدِ أصحابِه في تفسيرها شَبَّهَ فيه اقترانَ قدرةِ الله بقدرة العبد مع نسبةِ الكسبِ إلى العبد بالحجرِ الكبيرِ قد يعجَزُ عن حمله رجلٌ ويقدرُ آخرٌ على حملِه منفرداً به، فإذا اجتمعا جميعاً على حمله كانَ حصولُ الحملِ بأقواهُما، ولا خرجَ أضعفهما بذلك عن كونِه حاملا}

وأقول تتميماً للمثال: وتوجُّهُ القويِّ إلى الحملِ مشروطٌ بتوجُّهِ الضعيفِ إليه، وحَمْلُ القويِّ إنما يتحقَّقُ عندَ عزم الضعيفِ على الحمل عزماً مصمماً واختياره له.

فالكسبُ عند الأشعريِّ عبارةٌ عن اختيار العبد للفعل وتعليق قدرته به وعنده تتعلق قدرة الله تعالى به. وأما خلق الفعلِ وإيجادُهُ فمنَ اللهِ تعالى وأثر لقدرته، لا تأثير لقدرة العبد فيه، لأن التأثير والإيجاد والخلق من خصائص قدرة الله تعالى. والعباد إنما يجازون على كسبهم المذكور واختيارهم للفعل، وتعليق قدرتهم به الذي هو شرط عادي لتعلق قدرة الله بالفعل وتأثيره فيه. والجزاء على الكسب المذكور ليس فيه شائبة ظلم بل هو عدل محض لأن كسب العبد له دور كبير في وجود فعله وتحققه، لأنه شرط عادي لتعلق قدرة الله تعالى بالفعل وتأثيرها فيه.

وأنا أسأل الدكتور: هل أفعالُ العبادِ الاختيارية مخلوقةٌ لله أم مخلوقة للعباد؟ وليس بينَ الأمرين واسطة.

161 الأنبياء: 23.

162 النحل: .

163 فاطر: .

164 الأنعام: 101.

فمذهبُ أهلِ السنةِ أنها مخلوقةٌ لله تعالى لكن باختيارٍ وكسبٍ من العبد، وهو الذي دلت عليه النصوصُ الصريحة التي لا تقبلُ التأويل من الكتابِ والسنةِ، وهو مذهبُ الأشاعرة. ومذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى كما نقلنا كلامه آنفا.

ومذهبُ المعتزلة أنها مخلوقةٌ للعبد، ومذهبُ الجبرية أنها مخلوقةٌ لله بدونِ اختيارٍ ولا كَسْبٍ من العبد، فاخترْ أيها الدكتورُ منها ما شئت!

وقد كتبنا في مسألة الكسب وخلق أفعال العباد رسالة أحطنا فيها بمذاهب علماء الإسلام فيها، وبيناها بينا وافيا.

49-المحبة والرضى عند الأشاعرة غير الإرادة:

قال الدكتور:**{والإرادة عند الأشاعرة معناها المحبة والرضا وأولوا قوله تعالى: (ولا يرضى لعباده الكفر) بأنه لا يرضى لعباده المؤمنين! فبقي السؤآل واردا عليهم: وهل رضيه للكفار أم فعلوه وهو لم يرده؟}**

أقول: لا أدرى ماذا أقول لهذا الدكتور الذي يدعى التخصص في أصول الدين، وينتقد مذهب الأشاعرة بدون معرفة له ولا إلمام به، ومن المقرر أن الحكم على الشيئ فرع عن تصوره.

ثم إنه من المقرر أن مذهب الأشاعرة أن المحبة والرضي غير الإرادة، فقد يريد الله الشيئ ولا يحبه ولا يرضاه كالكفر من الكافر، وقد يحبه ويرضاه ولا يريده كالإيمان من الكافر، وقد يحبه ويرضاه ويريده كالإيمان من المؤمن، وأما كون الإرادة عبارة عن المحبة والرضا أو مستلزمة لهما فهو مذهب المعتزلة، و لم يذهب إليه من الأشاعرة إلا إمام الحرمين، وقد رد عليه من أتى بعده. وانظر المسايرة لإبن الهمام بشرحها لإبن أبى شريف[165] ولعل الدكتور إغتر بما في "الإنصاف" للباقلاني حيث قال: (واعلم أنه لا فرق بين الإرادة والمشيئة والإختيار والرضى والمحبة على ما قدمنا)[166] وليس مراد الباقلاني أن هذه الكلمات بمعنى واحد كما توهم، وإنما مراده أن رضا الله تعالى للإنسان ومحبته له عبارة عن إرادة الخير والنفع له، فإن هذا هو الذي قدمه الباقلاني في كتابه دون الترادف، ويدل عليه لاحق كلامه، حيث قال عقب هذا الكلام: (واعلم أن الإعتبار في ذلك كله بالمآل لا بالحال، فمن رضي سبحانه عنه لم يزل راضيا عنه لا يسخط عليه أبدا وإن كان في الحال عاصيا. ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه. ولا يرضى عنه أبدا وإن كان في الحال مطيعا)

ثم إن ما نسبه الدكتور إلى الأشاعرة خطئاوانتقدهم بناءاعلى ذلك هو ظاهر كلام الإمام أحمد ففي إعتقاد الإمام أحمد الملحق بطبقات الحنابلة ما يلى: وكان أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه يقول: إن الله تعالى يكره الطاعة من

165 .124

166 40

العاصي، كما يكره المعصية من الطائع حكاه ابن أبي داود، وقرأ: (ولو أرادوا الخروج لأعدوا لهم عدة. ولكن كره الله انبعاثهم) وانبعاثهم طاعة الله. والله يكرهه.[167]

50–بيان الإستطاعة على مذهب الأشاعرة:

قال الدكتور: **{ومن هذا القبيل كلامُهم في الاستطاعة. والحاصلُ أنَّهم في هذا البابِ خرجوا عن المنقول والمعقولِ ولم يُعْربوا عن مذهبهم فضلاً عن البرهنة عليه}**

أقول: لا، بل هم قد أعربوا عنه، وبرهنوا عليه، ولكنْ من أجلِ دقَّةِ المسألةِ وغموضِها ودقة مذهبِ الأشاعرة فيها لم يستطع الدكتور أن يفهَمَه. ومن أجل ذلك أجمل الدكتور، فقال: «ومن هذا القبيل كلامهم في الاستطاعة».

فلا بد من بيان لمسألة الاستطاعة، والكلام عليها طويل لا يليق بهذا الكتاب، فنبينها على وجه الإجمال، فنقول: المسمى باسم الاستطاعة أمران:

أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات والتهيؤ لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار، والمراد بصحة الآلات صلاحيتها لقبول القدرة الحقيقة، وأن تكون بحالة يصح الفعل بها عادة كصحة البدن والأعضاء والجوارح عن الأمراض والعلل التي تعوقها عن القيام بالفعل، وعلى هذا المعنى ورد قوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) وقوله تعالى: (فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا) إلى غير ذلك من الآيات ولا خلاف في أن الاستطاعة بهذا المعنى سابقة على الفعل، وهي شرط لصحة التكليف ومتقدمة عليه.

وثانيهما: الاستطاعة المستجمعة لشرائط التأثير التي يقام بها الفعل ظاهرا. وعلى هذا المعنى ورد قوله تعالى: (ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون) وقوله تعالى: (إنك لن تستطيع معي صبرا) إلى غير ذلك من الآيات.

والاستطاعة بهذا المعنى هي التي اختلف فيها، فقال أهل السنة إنها مقارنة للفعل لا متقدمة عليه، وقالت المعتزلة: إنها متقدمة على الفعل.

وهذا الخلاف مبني على الخلاف في خلق أفعال العباد، فالمعتزلة من أجل قولهم بأن أفعال العباد الإختيارية مخلوقة لهم وأثر عن قدرهم قالوا: إن القدرة التي بها الفعل متقدمة على الفعل، لأن إيجاد الفعل عبارة عن إخراجه من العدم إلى الوجود، فلابد للقدرة المؤثرة في إيجاده من أن تقارن عدمه حتى يصح إخراجها إياه من العدم إلى الوجود، فلا بد من تقدمها على الفعل.

وأما أهل السنة فمن أجل قولهم: بأن القدرة التي بها الفعل ظاهرا غير مؤثرة في وجود الفعل، بل متعلقة به بدون تأثير لها فيه، قالوا: إنها مقارنة للفعل، لأن المقارنة لابد منها ليصح تعلقها بالفعل، ويصح كون الفعل مكسوبا للعبد،

---

[167] طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى 2/301.

وأما تقدمها على الفعل فإنما يحتاج إلى القول به إذا قيل: إنها مؤثرة في الفعل، وأهل السنة لم يقولوا بتأثيرها، فلم يحتاجوا إلى القول بقدرة موجودة قبل الفعل.

وقد ذكر المتكلمون من أهل السنة في بيان أن القدرة مقارنة للفعل لا متقدمة عليه دلائل أخرى ووجوها أخَر، ونحن نكتفي بهذا القدر.

ثم إن كون الاستطاعة مع الفعل هو مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ففي عقيدة الإمام أحمد المطبوعة بآخر المجلد الثاني من طبقات الحنابلة ما يلي:

(وكان أحمد يذهب إلى أن الإستطاعة مع الفعل، وقرأ قوله عز وجل: (انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا) وقرأ (ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا) والقوم لا آفة بهم. وكان موسى تاركا للصبر. وقرأ (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم) فدل على عجزنا. ودل ذلك على أن الخلق بهذه الصفة لا يقدرون إلا بالله، ولا يصنعون إلا بقدرة الله)[168] يقصد الإمام أحمد رحمه الله أن قدر الخلق المقرونة بالفعل غير مؤثرة في وجود الفعل، بل متعلقة به بلا تأثير، وأنها مخلوقة لله تعالى، فمن أجل ذلك فهم لا يقدرون إلا بالله، ولا يصنعون إلا بقدرة الله تعالى، لا بقدرتهم. ثم قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى إشارة إلى المعنى الأول للاستطاعة، وهي المتقدمة على الفعل اتفاقا: (وقد سمي الإنسان مستطيعا إذا كان سليما من الآفات)

هذا هو كلام الإمام أحمد، وهذا مذهبه، وهو مذهب الأشاعرة نفسه، فليت شعري ما الذي ينكره الدكتور على الأشاعرة في مسألة الاستطاعة، وما هو المنقول والمعقول الذي خرجوا عنه؟؟!!

51- العلاقة بين السبب والمسبب عند الأشاعرة:

قال الدكتور: {**السابع السببية وأفعال المخلوقات**}

{يُنكرُ الأشاعرةُ الربط العادي بإطلاقٍ، وأن يكون شيءٌ مؤثراً في شيءٍ، وأنكروا كلِّ "باءٍ سببيةٍ" في القرآن، وكفَّروا وبدَّعوا مَنْ خالفهم. ومأخذُهم فيها هو مأخذهم في القدر. فمثلاً عندهم مَنْ قال: إن النارَ تحرقُ بطبعها أو هي علَّةُ الإحراق فهو كافرٌ مشركٌ، لأنه لا فاعلَ عندهم إلا اللهُ مطلقا... ومَنْ قال عندهم: إنَّ النار تحرقُ بقوة أودعها اللهُ فيها فهو مبتدعٌ ضال. قالوا: إنَّ فاعل الإحراق هو الله، ولكنَّ فِعْله يقعُ مقترناً بشيء ظاهريٍّ مخلوقٍ، فلا ارتباط عندَهُمْ بينَ سببٍ ومسبَّبٍ أصلاً، وإنما المسألة اقتران كاقتران الزميلين من الأصدقاء في ذهابهما وإيابهما}

أقول: لم ينكر الأشاعرة الربط العادي بين السبب والمسبب بل أثبتوه، وإنما الذي أنكروه هو الربطُ الحقيقي والتأثير، فقالوا: المؤثرُ في وجود المسبَّبِ حقيقةً هو اللهُ تعالى، وهذا هو التوحيدُ الخالصُ. وكفروا الفلاسفة الذين

[168] طبقات الحنابلة 2/299.

يقولون: إن النار تحرق بطبعها لا يستطيع الله تعالى أن يسلبها وصف الإحراق لمنافاته للتوحيد ولتحديده قدرة الله تعالى.

وأما الذين يقولون إنّ السببّ مؤثّرٌ في وجود المسبَّبِ بقوةٍ أودَعها اللهُ فيه يسلب الله تعالى تلك القوة إذا شاء، فلقولهم حظٌّ من النظر، وهم لا يبدعون بذلك.

وأما الباءُ السببيةُ الواردةُ في القرآن فلم ينكروها، بل يحملونها على السببية العادية والعُرْفيةِ دون السببية الحقيقية وذلك لأن اللغة يلاحظ فيها العادة والعرف، ولا يلاحظ فيها التدقيقات الفلسفية. وما ورد في بعض الكتب من نسبة القائلين بالقوة المودعةِ إلى البدعة فإنما هو رأيٌ لبعض المتأخرين منهم.

قال الإمام عزُّ الدين بنُ عبدِ السلام: والعجبُ أنّهم –الحشويةَ– يذمُّونَ الأشعريَّ بقوله: "إنَّ الخبزَ لا يُشْبِعُ، والنار لا تحرق" وهذا كلامٌ أنزلَ اللهُ معناهُ في كتابه، فإنَّ الشبعَ والريَّ والإحراقَ حوادثٌ انفردَ اللهُ بخلقها؛ فلم يخلق الخبز الشبعَ، ولم يخلقِ الماءُ الريَّ، ولم تخلقِ النارُ الإحراقَ، وإن كانت أسباباً في ذلك. فالخالقُ هو اللهُ دون السبب كما قال تعالى: "وما رميتَ إذ رميت ولكنَّ الله رمى" فنفى أن يكونَ رسولُهُ خالقاً للرمي وإن كان سبباً فيه.

وقد قال تعالى: "وإنّه هو أضحك وأبكى وأنه هو أماتَ وأحيا" فاقتطع الإضحاك والإبكاء والإماتةَ والإحياءَ عن أسبابها وأضافَها إليه، فكذلك اقتطع الأشعريُّ رحمه الله الشبعَ والريَّ والإحراقَ عن أسبابها، وأضافها إلى خالقها لقوله تعالى: "خالق كلِّ شيء" وقولِهِ: "هل من خالقٍ غير الله".

"بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولمَّا يأتِهم تأويلُه" "أكذبتم بآياتي ولم تُحيطوا بها علماً أم ماذا تعملون".

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهمِ السقيم

فسبحان من رضي عن أقوامٍ فداناهم وسخط على آخرين فأقصاهم. "لا يُسأل عما يفعلُ وهُمْ يُسألون".[169]

وقوله: (لكن فعله يقع مقترنا بشيئ ظاهري مخلوق) وإتيانه بعد قوله: «قالوا: إن فاعل الإحراق هو الله» يدل على أن الدكتور يقصد به أن الأشاعرة يقولون: إن فعل الله غير مؤثر في وجود المسبب بل مقارن له، وهذا مع أنه خطأ مناقض لسابقه.

قال الدكتور: **{والغريبُ أنَّ هذا هو مذهبُ ما يُسمَّى المدرسةَ الوضعيَّةَ من المفكرين الغربيين المحدثين ومَن وافقَهُمْ من ملاحدة العرب، وما ذاك إلا لأنَّ الأشاعرةَ والوضعيين كلاهُما ناقلٌ عن الفكر الفلسفي الإغريقي}**

أقول: الأشاعرةُ إنما قالوا بذلك على حَسْب ما أداهم إليه نصوص الكتاب والسنة التي تنص على أنه لا خالق إلا الله ولا مؤثر في الكون إلا الله. ورأوْا أنَّ ذلك هو التوحيدُ الخالصُ.. وللمشاغبِ أن يقولَ ما يشاءُ.

[169] ملحة الاعتقاد طبع دار القادري 48.

52- مسألة تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه:

قال الدكتور:{**الثامن الحكمة الغائية: ينفي الأشاعرةُ قطعاً أن يكونَ لشيءٍ من أفعالِ الله تعالى علةٌ مشتملة على حكمةٍ تقضي إيجادَ ذلك الفعل أو عَدَمه، وهذا نصُّ كلامهم تقريباً، وهو ردٌّ فعلٍ لقولِ المعتزلةِ بالوجوب على الله، حتى أنكرَ الأشاعرةُ كلَّ لامِ تعليلٍ في القرآن وقالوا إنَّ كونَهُ يفعلُ شيئاً لعلَّةٍ ينافي كونَهُ مختاراً مريدا.**

وهذا الأصلُ تُسمِّيه بعضُ كُتُبهم "نفيَ الغرضِ عن الله" ويعتبرونه من لوازمِ التنزيه، وجعلوا أفعالَهُ تعالى كلَّها راجعةً إلى محضِ المشيئة ولا تعليقَ لصفةٍ أخرى – كالحكمة مثلاً – بها، ورتَّبوا على هذا أصولاً فاسدةً كقولهم بجوازِ أنْ يخلِّد اللهُ في النار أخلصَ أوليائه، ويُخلّدَ في الجنَّة أفجرَ الكفّار، وجوازِ التكليفِ بما لا يُطاقُ ونحوِها.

وسببُ هذا التأصيلِ الباطلِ عدمُ فهمِهم ألا تعارُضَ بين المشيئة والحكمةِ أوِ المشيئةِ والرحمةِ. ولهذا لم يُثْبِت الأشاعرةُ الحكمةَ معَ الصفاتِ السَّبْعِ واكتفوا بإثباتِ الإرادةِ مع أنَّ الحكمةَ تقتضي الإرادة والعلم وزيادة}

أقول: قد اشتملت هذه الفقرة من كلام الدكتور مثل سابقاتها على أخطاء جمة جسيمة، وليت الدكتور لم يتدخل في مثل هذه الأمور التي ليست من مجاله وهو من أبعد الناس عن معرفتها، فنقرر أولا مذهب الأشاعرة في المسألة، ثم نثني بيان ما اشتمل عليه كلام الدكتور من أخطاء.

فنقول: المشهور من مذهب الأشاعرة أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض. قالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية فلا يجوز أن يبعثه على فعله علة وغرض يكون تحصيله هو المقصود من الفعل والباعث عليه.

ومع قول الأشاعرة بعدم التعليل قالوا: إن أفعاله تعالى لا تخلو عن ان تترتب عليها الحكم والمصالح الراجع نفعها إلى العباد، فكل فعل من أفعاله تعالى لا بد أن يترتب عليه شيء من الحكم والمصالح الراجعة إلى العباد، وذلك لأنه تعالى حكيم، ومقتضى حكمته أن لا يخلو فعل من أفعاله عن الحكم والمصالح، ومن أجل ذلك قالوا: إن أفعاله غير معللة بالعلل، لكنها غير خالية. عن الحكم والمصالح.

فالأشاعرة قالوا: إنه تعالى يجب عليه رعاية الحكمة في أفعاله وجوباً عادياً بمعنى أنه تعالى يفعل الفعل الذي تترتب عليه المصلحة البتة، لأن الحكمة ترجح جانب الفعل على الترك وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه.

وهذا النوع من الوجوب من الوجوب الجائز في حقه تعالى مثل وجوب ما أوجبه على نفسه مما وعد بفعله من تخليد المؤمنين في الجنة وتخليد الكافرين في النار، وغير ذلك مما يدل عليه ما ورد في بعض الأحاديث من أن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال: "حق على الله أن يفعل كذا".

وأما الوجوب الممتنع في حقه تعالى فهو الوجوب الذي قالت به الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات وليس فاعلا بالاختيار، فسلبوا عن الله تعالى وصف الاختيار، وكذلك الوجوب الذي قالت به المعتزلة، وهو أنه يجب على الله تعالى ما هو الأصلح بالنسبة إلى كل فرد من أفراد الناس، وقالوا: إن تركه موجب للسفه والعبث وهذا هو الوجوب العقلي،

ويلزم عليه عدم قدرته تعالى على هداية الكافر، وإصلاح الفاسق، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وهذا مخالف لنصوص الكتاب والسنة كقوله تعالى: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً".

وأما الحكمة التي يقول بها أهل السنة، ويقولون بوجوب رعايتها على الله تعالى وجوباً عادياً، فهي مطلق الحكمة العامة بالنسبة إلى نظام العالم لا بالنسبة إلى الدنيا فقط، ولا بالنسبة إلى الإنسان فقط، وهذه الحكمة قد تكون مفسدة بالنسبة إلى بعض الناس، وقد يطلع عليها الناس كلهم أو بعضهم، وقد تخفى عليهم. وهذا ما يقتضيه اسمه تعالى الحكيم.

قال المحقق عبد الحكيم السيالكوتي في حاشيته على "شرح العقائد النسفية" للسعد التفتازاني: وأما نحن أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما تقتضيه الحكمة، ولا باستلزامه نقصاً لجواز أن يكون في تركه حكم ومصالح أخرى لا نطلع عليها، وإن كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة.[170]

هذا هو المشهور من مذهب الأشاعرة، ويقابله مذهب الماتريدية والمعتزلة حيث ذهبوا إلى أن أفعال الله كلها معللة بالعلل والأغراض، وقد وافقهم على ذلك بعض الأشاعرة، وأما دلائل الفريقين فمذكورة في مطولات كتب الكلام.

وقد أبدى التفتازاني في مذهب الأشاعرة احتمالا آخر. قال في "شرح المقاصد": ما ذهب إليه الأشاعرة من أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض يفهم من بعض أدلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيء من أفعاله معللاً بالغرض، ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى أن ذلك ليس بلازم في كل فعل.

وبعد أن أورد التفتازاني الأدلة الدالة على الأول والأدلة الدالة على الثاني قال:

والحق أن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات، وتحريم المسكرات، وما أشبه ذلك، والنصوص أيضاً شاهدة بذلك، كقوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" "ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل" الآية، "فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم" الآية، ولهذا كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يعتد بهم.

وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث. انتهى.

هذا هو مذهب الأشاعرة في مسألة تعليل أفعال الله تعالى على ما قرره أئمتهم.

53- ما تورط فيه الدكتور من الأخطاء في مسألة تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه:

وبعد الانتهاء من تقرير مذهب الأشاعرة نعود إلى كلام الدكتور سفر، فنقول: هذه الفقرة من كلامه قد احتوت أكثر من عشرة أخطاء عظيمة، وهكذا يكون حال المتسورين على العلوم الذين يتدخلون فيما لا يعلمون.

الخطأ الأول: في عنوان الفقرة وهو قوله: (الحكمة الغائية)، فإن المتكلمين قد عنونوا المسألة بنفي الغرض عن أفعال الله، أو بتعليل أفعال الله، وأما تعبير الدكتور فهو تعبير من لم يعرف الفرق بين الحكمة والغاية، فإن الحكمة

[170] انظر الحاشية 317.

عبارة عما يترتب على الفعل من المصالح، وأما الغاية فهي الأمر الباعث على الفعل، والأشاعرة اومعظمهم قائلون بالحكمة، وليسوا قائلين بالغاية.

الثاني: قوله: "ينفي الأشاعرة قطعاً أن يكون لشيء من أفعال الله تعالى علة مشتملة على حكمة". وهذا أيضا خطأ، فإن مقصوده أن الأشاعرة قد نفوا الحكمة عن أفعال الله تعالى، وقد قررنا أنهم قد أثبتوها، بل قالوا بوجوبها.

الثالث: قوله: "تقتضي إيجاد ذلك الفعل أو عدمه". فقوله: أو عدمه ليس له محل هنا، فإن الخلاف المتقدم إنما هو في أفعاله تعالى هل هي معللة أم لا، وليس في عدم فعله تعالى. ثم إن الكلام غير مستقيم من جهة اللغة فإنه لا يصح أن يقال: نفوا أن يكون لشيئ من أفعاله علة تقتضي عدمه، بل الصحيح أن يقال: نفوا أن يكون لشيئ من أفعاله علة تقتضي إيجاده.

الرابع: قوله: "وهذا نص كلامهم تقريباً"، بل هو كلام بعيد عن كلامهم بمراحل ومخالف لكلامهم، وأما نص كلامهم تقريبا: فهو "أفعال الله تعالى غير معللة بالعلل والأغراض، لكنها غير خالية عن الحكم والمصالح" وقد أدخلوا هذا النص في متون العقائد الصغيرة.

الخامس: قوله: "وهو رد فعل لقول المعتزلة بالوجوب على الله" فإن مذهب الأشاعرة ليس رد فعل لقول المعتزلة، وإنما هو رد له، فإن المقرر عند أهل السنة أنه لا يجب على الله تعالى فعل شيء ولا تركه بالوجوب الذي قصده المعتزلة، وهو الوجوب العقلي، وذلك لأن الله تعالى لا يحكمه قانون، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا يسئل عما يفعل، وأما المعتزلة فقد قالوا: بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى، وبنوا على ذلك وجوب تعليل أفعاله تعالى.

السادس: قوله: "حتى أنكر الأشاعرة كل لام تعليل في القرآن" الأشاعرة لم ينكروا لام التعليل في القرآن بل جعلوه لام العاقبة كما في قوله تعالى: "فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزنا" وقول الشاعر:

لدوا للموت وابنوا للخراب

قالوا: إن المقصود بهذه اللامات بيان العاقبة والحكمة والمصلحة المترتبة على الفعل: لا بيان الباعث على الفعل، لأنه منتف عن الله عندهم، فالذي نفوه هو كون اللام لبيان الباعث.

وقد سمى الزركشي في "البرهان" هذه اللام بلام الحكمة، قال: لام العاقبة إنما تكون في حق من يجهل العاقبة، كقوله تعالى: "فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزنا" وأما من هو بكل شيء عليم فمستحيلة في حقه، وإنما اللام الواردة في أحكامه وأفعاله لام الحكمة.[171]

السابع: قوله: «وقالوا: إن كونه يفعل شيئاً لعلة ينافي كونه مختاراً مريدا» لم يقل هذا أحد منهم، ولا يقوله عاقل، فإن الفعل لعلة لا بد أن يكون عن اختيار وإرادة، بل قالوا: إن الفعل لعلة ينافي كونه تعالى لا يجب عليه شيء الذي هو مذهب أهل السنة.

[171] البرهان 3/106.

الثامن: قوله: "وجعلوا أفعاله تعالى كلها راجعة إلى محض المشيئة، ولا تعلق لصفة أخرى كالحكمة مثلاً – بها" قد قدمنا أن مذهب الأشاعرة أن أفعال الله تعالى راجعة إلى المشيئة والحكمة،، ومن أجل ذلك قالوا: إن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح. وأفعاله راجعة إلى القدرة أيضاً. فالحصر في كلامه غير صحيح.

54- مسألة جواز أن يخلد الله المؤمن في النار والكافر في الجنة:

التاسع: قوله: "ورتبوا على ذلك أصولاً فاسدة كقولهم: بجواز أن يخلد الله في النار أخلص أوليائه، ويخلد في الجنة أفجر الكفار".

أقول: هذا الأصل من الأصول الصحيحة التي أخذها الأشاعرة من الكتاب والسنة.

أما الكتاب فقوله تعالى: "يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء".

قال ابن كثير: وقوله تعالى: "يعذب من يشاء ويرحم من يشاء" أي: هوا الحاكم المتصرف الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا معقب لحكمه، ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون، فله الخلق والأمر، مهما فعل فعدل لأنه المالك الذي لا يظلم مثقال ذرة، كما جاء في الحديث الذي رواه أهل السنن: "إن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم". انتهى.[172]

وأما السنة فقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فيما رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: "لن ينجي أحداً منكم عمله" قالوا: ولا أنت يا رسول الله، قال: "ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة، سددوا وقاربوا، واغدوا وروحوا، وشيء من الدلجة، والقصد القصد تبلغوا".

وكذلك الحديث الذي أورده ابن كثير.

قال الحافظ تعليقاً على قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "لن ينجي أحداً منكم عمله" قال المازري: ذهب أهل السنة إلى أن إثابة الله تعالى من أطاعه بفضل منه، وكذلك انتقامه ممن عصاه بعدل منه، ولا يثبت واحد منها إلا بالسمع، وله سبحانه أن يعذب الطائع، وينعم العاصي، ولكنه أخبر أنه لا يفعل ذلك، وخبره صدق لا خلف فيه.

وهذا الحديث يقوي مقالتهم، ويرد على المعتزلة حيث أثبتوا بعقولهم أعواض الأعمال، ولهم في ذلك خبط كثير وتفصيل طويل.[173]

وقال الحافظ في "الكلام" على قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (هذا أثنيتم عليه خيراً فوجبت له الجنة) والمراد بالوجوب الثبوت، إذ هو في صحة الثبوت كالشيء الواجب.

والأصل أنه لا يجب على الله شيء، بل الثواب فضله والعقاب عدله. لا يسئل عما يفعل.[174]

---

[172] التفسير لابن كثير 3/419.

[173] فتح الباري 11/397.

[174] فتح الباري 3/339.

فهذه شواهد الكتاب والسنة وأقوال الأئمة شاهدة لما قاله الأشاعرة وليست المسألة مرتبة على ما قاله الدكتور، ولا أدري هل الدكتور بعد وقوفه عليها يصر على استنكاره أم يتوب عنه؟!

55–مسألة جواز تكليف ما لا يطاق:

العاشر: قوله: "وجواز التكليف بما لا يطاق".

أقول: لا بد أولاً أن نحرر مسألة التكليف بما لا يطاق ونبين مذهب الأشاعرة فيها.

فنقول: ما لا يطاق ثلاث مراتب: المرتبة الأولى: ما امتنع لذاته كجمع النقيضين، وكجعل القديم محدثاً، المرتبة الثانية: ما أمكن في نفسه، ولم يقع متعلقاً لقدرة العبد أصلاً كخلق الأجسام، أو عادة كالصعود إلى السماء وحَمْل الجبال. المَرتَبة الثالثة: وهو أدنى المراتب: ما يمتنع بسبب علم الله تعالى بعدم وقوعه، أو لإرادته ذلك، أو لإخباره بذلك.

وهذا القسم الأخير لا خلاف في وقوع التكليف به فضلاً عن الجواز، فإن من علم الله تعالى بموته على الكفر ومن أخبر الله بعدم إيمانه مكلفان عاصيان إجماعا.

والمرتبة الوسطى هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به، بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العقاب على تركه، فجوزه الأشاعرة، ومنعه المعتزلة.

وتجويز الأشاعرة مبني على مذهب أهل السنة من أنه لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء، فقالوا بناء على هذا الأصل: إنه تعالى لا يجب عليه عدم تكليف الناس بما لا يطيقون، بل يجوز عليه ذلك، ولو فرض وقوع هذا التكليف منه تعالى لم يكن قبيحاً منه تعالى، لأنه تعالى لا يقبح منه شيء.

ثم هذا الخلاف إنما هو في جواز الوقوع لا في الوقوع، قال التفتازاني: وأما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء، وبشهادة مثل قوله تعالى: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)[175]

وقال الغزالي: ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلاً فإنه يمنعه شرعاً.[176]

هذا هو مذهب الأشاعرة في المسألة، وهو مبني على أنه لا يجب على الله شيء وقد قدمنا آنفاً أن هذا الأصل مؤيد بدلائل الكتاب والسنة. وليس مذهبهم مرتباً على ما قاله الدكتور سفر. فهل بعد وقوف الدكتور على حقيقة القضية لا يزال يصر على استنكاره لها؟!

الحادي عشر: دعوى الدكتور أن المسألتين الآنفتين مرتبتان على ما قاله باطلاً: «من أن الأشاعرة جعلوا أفعاله تعالى كلها راجعة إلى محض المشيئة، ولا تعلق لصفة أخرى – كالحكمة – بها» فإن نسبة هذا الجعل إلى الأشاعرة خطأ كما تقدم، فكيف يبنون عليه أمراً آخر، وقد ذكرنا مبنى هاتين المسألتين عند الأشاعرة.

---

[175] شرح المقاصد 3/155.

[176] المستصفى 1/73.

الثاني عشر: قوله: "وسبب هذا التأصيل الباطل عدم فهمهم ألا تعارض بين المشيئة والحكمة، أو المشيئة والرحمة" أقول: أولاً: إن هذا التأصيل هو تأصيل الدكتور سفر وليس بتأصيل الأشاعرة كما حققنا. وأقول ثانياً: إن الأشاعرة قد فهموا جيداً أنه لا تعارض بين صفاته تعالى، وأصلوا على كل منها ما يبني عليها من المسائل العقدية، ولكن الدكتور سفر لم يفهم لا الأصل ولا المؤصل ولا التأصيل.

الثالث عشر: قوله: "ولهذا لم يثبت الأشاعرة الحكمة مع الصفات السبع، واكتفوا بإثبات الإرادة" أقول: أما أن الأشاعرة لم يثبتوا الحكمة مع الصفات السبع فصحيح، وأما أن عدم إثباتهم لها معها مبني على عدم الفهم الذي ادعاه الدكتور سفر فواضح أنه باطل، لأن ما ادعاه من عدم فهمهم أن لا تعارض بين المشيئة والحكمة باطل ليس له أصل من الصحة، فكيف يبنون عليه غيره؟! نعم السبب في عدم ذكرهم للحكمة مع الصفات السبع أن الحكمة راجعة إلى صفات الأفعال، والصفات السبع صفات الذات، أو أنها راجعة إلى العلم. الذي هو من صفات الذات.

قال ابن الأثير في "النهاية" في أسماء الله تعالى الحَكَم والحكيم، هما بمعنى الحاكم، وهو القاضي والحكيم فعيل بمعنى فاعل، أو هو الذي يُحْكِم الأشياءَ ويُتْقِنُها، فهو فعيل بمعنى مفعل، وقيل: الحكيم ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم ، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم.

فالحكمة إما بمعنى القضاء، أو بمعنى إحكام الأشياء، وإتقانها. وهما صفتا فعل، أو بمعنى معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. وهي صفة ذات.

56- التاسع النبوات:

قال الدكتور: **{يختلفُ مذهبُ الأشاعرة عن مذهبِ أهلِ السُّنة والجماعة في النبوات اختلافاً بعيداً، فهم يقررون أنّ إرسالَ الرسل راجعٌ للمشيئة المحضة – كما في الفقرة السابقة، ثم يقررون أنه لا دليلَ على صدقِ النبي إلا المعجزة، ثم يقررونَ أنّ أفعالَ السحرةِ والكُهّان من جنسِ المعجزة لكنّها لا تكون مقرونةً بادعاء النبوة، والتحدِّي، قالوا: ولو ادَّعى الساحر أو الكاهن النبوَّة لسلبه اللهُ معرفة السِّحر رأساً وإلا كان هذا إضلالاً من الله وهو يمتنعُ عليه الإضلال.. إلى آخر ما يقررونه مما يخالفُ المنقولَ والمعقولَ. ولضعف مذهبهم في النبواتِ مع كونها من أخطر أبواب العقيدة، إذ كلُّ أمورها متوقفةٌ على ثبوت النبوَّة. أغروا أعداءَ الإسلام بالنيل منه واستطالَ عليه الفلاسفة والملاحدة.**

والصوفيةُ منهم كالغزالي يفسِّرون الوحيَ تفسيراً قرمطياً فيقولونه هو انتقاشُ العلمِ الفائضِ من العقل الكلِّي في العقل الجزئيِّ (ونسب هذا الكلام في الحاشية إلى: الإرشاد، ونهاية الإقدام، وأصول الدين، والمواقف، وغاية المرام، والرسالة اللدنية)

أما في موضوع العصمة فينكرونَ صدورَ الذَّنْبِ عن الأنبياء ويؤولون الآيات والأحاديثَ الكثيرةَ تأويلا متعسِّفاً متكلّفاً كالحال في تأويلاتِ الصفات}

57- أخطاء الدكتور في كلامه على النبوات:

أقول: قد اشتمل كلام الدكتور أيضاً على أخطاء عظيمة جمة

الأول: (قوله: يختلف مذهب الأشاعرة عن مذهب أهل السنة والجماعة في النبوات اختلافاً بعيداً)

أقول: هذا هو الخطأ الأصل الذي تفرع عنه أخطاء غير محصورة، وهو أنه قد تقرر في عقل الدكتور أن الأشاعرة ليسوا من أهل السنة وأن مذهبهم مخالف لمذهب أهل السنة، وذلك عن عدم معرفته بمذهبهم الذي هو مذهب أهل السنة، ولعل الدكتور عند معرفته بمذهب الأشاعرة عامة عن طريق قراءته لهذا التعليق يترك جانباً ما كان يستخدمه لتفريق كلمة المسلمين وإيقاع الشقاق فيما بينهم من المعاول والأسافين في وقت أحوج ما تكون فيه الأمة إلى جمع الكلمة ووحدة الصف.

الثاني: قوله: (فهم يقررون أن إرسال الرسل راجع للمشيئة المحضة)

أقول: إن الأشاعرة يقولون: إن إرسال الرسل راجع إلى المشيئة والحكمة، ولم يقولوا برجوع إرسال الرسل إلى المشيئة فقط. وهذا الخطأ من الدكتور مبني على الخطأ السابق، وهو قوله بأن الأشاعرة لا يقولون بالحكمة، وقد بينا خطأه هناك بما فيه الكفاية.

وأما رجوع إرسال الرسل إلى الحكمة فقد قال النسفي في "عقائده": "وفي إرسال الرسل حكمة" قال التفتازاني في "شرحه": أي: مصلحة وعاقبة حميدة.. بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح.. إلى آخر كلامه.

الثالث: قوله: (ثم يقررون أنه لا دليل على صدق النبي إلا المعجزة)

أقول: لا يقررون ذلك، بل يقرون أن هناك دلائل غير المعجزة تدل على صدق النبي، ويذكرون في كتبهم جملة من هذه الدلائل، وإنما الذي يقررونه هو أن العمدة في إثبات النبوة وإلزام الحجة على المجادل المعاند هو المعجزة، مع قولهم بوجود غير المعجزة من الدلائل.

وهل تقوم الحجة على المكلف بمجرد أن يدعى أحد الناس –مهما كان من أهل الفضل والصلاح– النبوة بدون أن تظهر المعجزة على يده؟ لاريب في أنه لا تقوم الحجة بمجرد ذلك، ولا تقوم إلا باظهار الله تعالى المعجزة على يد مدعى النبوة، ومن أجل ذلك كان من عادة الله تعالى أن يظهر المعجزة على يد مدعى النبوة صادقا، ولا يوكل الناس إلى الإستدلال على صحة دعواه النبوة بما اتصف به من الفضل والصلاح. والصفات الحميدة والخلق العظيم إلى غير ذلك مما عده العلماء من دلائل النبوة.

قال التفتازاني في "شرح المقاصد" بعد انتهائه من ذكر دليل المعجزة مفَصَّلاً: ما سبق هو العمدة في إثبات النبوة، وإلزام الحجة على المجادل المعاند، وقد يذكر وجوه أخرى تقوية له وتتميماً وإرشاداً لطالب الحق وتعليماً، ثم ذكر خمسة دلائل من هذا النوع:

أحدها: ما اجتمع فيه من الكمالات العلمية والعملية والنفسانية والبدنية، والخارجية.

الثاني: ما اشتمل عليه شريعته من أمر الاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والسياسات، وغير ذلك.

الثالث: ظهور دينه على سائر الأديان مع قلة الأنصار والأعوان، وكثرة أهل الضلال والعدوان.

الرابع: أنه ظهر على فترة من الرسل واختلال في الملك، وانتشار الضلال واشتهار المحال. وافتقار إلى من يجدد أمر الدين، ويدفع في صدر الملحدين، ويرفع لواء المتقين، و لم يكن بهذه الصفة غيره من العالمين.

الخامس: نصوص الكتب السماوية، ثم ذكر مجموعة منها.[177]

وقال القاضي عضد الدين في "المواقف": المقصد الرابع: في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم: وفيه مسالك: المسلك الأول وهو العمدة أنه ادعى النبوة، وظهرت المعجزة على يده.

وبعد أن ذكر القاضي جملة من خوارق العادات الظاهرة على يده صلى الله عليه وآله وسلم ذكر ثلاثة مسالك أخرى، حيث قال:

المسلك الثاني — وارتضاه الجاحظ والغزالي— الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة، وأحكامه الحكيمة، وإقدامه حيث يحجم الأبطال،

المسلك الثالث: إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته..

---

[177] شرح المقاصد 3/299.

المسلك الرابع —وارتضاه الإمام الرازي— أنه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أني بعثت بالكتاب والحكمة لأتمم مكارم الأخلاق، وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية، وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح، ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله. ولا معنى للنبوة إلا هذا.[178]

وقال التفتازاني في "شرح المقاصد" لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري، كعلم الصديق رضي الله تعالى عنه، وبخبر من ثبتت عصمته عن الكذب كنصوص التوراة والإنجيل في نبوة نبينا عليه السلام، وكإخبار موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام.

فما ذكر إمام الحرمين "من أنه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لأن ما يُقَدَّر دليلاً إن لم يكن خارقا للعادة أو كان خارقاً و لم يكن مقروناً بالدعوة لم يصلح دليلاً للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء"، محمول على ما يصلح دليلاً للنبوة على الإطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة إلى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب.

وأما ما سيأتي من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بما شاع من أخلاقه وأحواله فعائد إلى المعجزة على ما نبين إن شاء الله تعالى. انتهى.[179]

الخطأ الرابع: قوله: (ثم يقررون أن أفعال السحرة والكهان من جنس المعجزة لكنها لا تكون مقرونة بادعاء النبوة والتحدي، قالوا: ولو ادعى الساحر أو الكاهن النبوة لسلبه الله تعالى معرفة السحر..، وإلا كان هذا إضلالاً من الله تعالى، وهو يمتنع عليه الإضلال.. إلى آخر ما يقررونه مما يخالف المنقول والمعقول)

أقول: ليت شعري ما هو المنقول والمعقول الذي يخالفه كلامهم هذا!!؟؟

الخامس: قوله: (ولضعف مذهبهم في النبوات مع كونه من أخطر أبواب العقيدة، إذ كل أمورها متوقفة على ثبوت النبوة أغروا أعداء الإسلام بالنيل منه، واستطال عليهم الفلاسفة والملاحدة)

أقول: ما هو وجه الضعف في مذهبهم في النبوات؟ ومن هم هؤلاء الأعداء الذين أغراهم الأشاعرة بالنيل من الإسلام؟ وكيف أغروهم؟ ومن هم هؤلاء الفلاسفة والملاحدة الذين استطالوا على الأشاعرة؟ وما هو الذي مهد لهم الاستطالة من مذهب الأشاعرة؟

هذه أسئلة أوجهها إلى الدكتور سفر لا أعلم الجواب عنها، ولعله ما المسؤول بأعلم من السائل.!

السادس: قوله: والصوفية منهم كالغزالي يفسرون الوحي تفسيراً قرمطياً، فيقولون: هو انتفاش العلم الفائض من العقل الكلي في العقل الجزئي.

أقول: لا بد أن يصحح الدكتور النقل

الدعاوى إذا لم يقم عليها :: بينات أصحابها أدعياء

وما أورده في أسفل الصفحة من أسماء الكتب وأرقامها لا يوجد فيها شيء مما نسبه إلى الصوفية والغزالي!!

[178] المواقف 349-357.

[179] شرح المقاصد 3/280.

السابع: قوله: أما في موضوع العصمة فينكرون صدور الذنب عن الأنبياء، ويؤولون الآيات والأحاديث الكثيرة تأويلاً متعسفاً متكلفا.

أقول: أصل العصمة للأنبياء موضع إجماع من أهل السنة، وقد اختلف في تفاصيلها خلافاً منتشراً يراجع من محله، والعصمة مقتضى وصف النبوة ومقتضى كون الأنبياء أسوة حسنة، ولو لم يكن الأنبياء معصومين لما كانوا أسوة حسنة، ولما جاز الاحتجاج بأقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم.. وهذا ما دفع الأشاعرة إلى تأويل النصوص التي يخالف ظاهرها عصمة الأنبياء، وأما أفراد التأويلات فهي أمور اجتهادية من الجائز أن يكونوا قد أخطأوا في بعضها.

58- بيان مسألة التحسين والتقبيح العقليين:

قال الدكتور: {**العاشر: التحسينُ والتقبيحُ: ينكرُ الأشاعرة أن يكون للعقل والفطرة أيّ دور في الحكم على الأشياء بالحُسْنِ والقُبْحِ ويقولون: مردُّ ذلك إلى الشرع وحدَهُ، وهذا ردُّ فعل مغال لقول البراهمةِ والمعتزلة: إن العقلَ يوجبُ حُسْنَ الحسن وقُبحَ القبيح. وهو مع مُنافاته للنصوصِ مكابرة للعقول.**

ومما يترتَّب عليه من الأصول الفاسدة قولُهم إنَّ الشرع قد يأتي بما هو قبيحٌ في العقلِ. فإلغاء دَوْرِ العقلِ بالمرَّةِ أسلم من نسبةِ القُبْحِ إلى الشرع مثلاً، ومثَّلوا ذلك بذبح الحيوان، فإنّه إيلامٌ له بلا ذنبٍ، وهو قبيحٌ في العقل ومع ذلك أباحه الشرع. وهذا في الحقيقةِ هو قولُ البراهمةِ الذين يُحرِّمون أكلَ الحيوان، فلما عجز هؤلاء عن ردِّ شُبْهتهم ووافقوهم عليها أنكروا حُكمَ العقلِ من أصلِه، وتوهموا أنهم بهذا يدافعون عن الإسلام. كما أنَّ مِنْ أسبابِ ذلك مناقضةُ أصلِ مَن قال بوجوب الثوابِ والعقابِ على الله بُحُكْمِ العقلِ ومقتضاه}

أقول: قد اشتمل كلام الدكتور في هذه الفقرة أيضاً على أخطاء جمة جسيمة.

ولا بد من تقرير المسألة وبيان مذهب الأشاعرة فيها أولاً كي نكون على بينة من أمرنا، ثم نتكلم على كلام الدكتور.

فأقول: الحسن والقبح عند أهل السنة شرعيان، وعند المعتزلة عقليان.

ولا بد من تحرير محل النزاع بين الأشعرية القائلين بأن الحسن والقبح شرعيان، والمعتزلة القائلين بأنهما عقليان.

فنقول: الحسن والقبح يقال لمعان ثلاث:

الأول: صفة الكمال وصفة النقص، فالحسن كون الصفة صفة كمال كالعلم والجود والعدل والشجاعة، والقبح كون الصفة صفة نقصان كالجهل والبخل والظلم والجبن، ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في نفسها، وأن مدركه العقل ورد به الشرع أم لم يرد.

الثاني: ملائمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر عنه بملائمة الطبع ومنافرته، وقد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة، وذلك كالعدل والظلم، وإنقاذ الغريق واتهام البريء.

فيقال: ما وافق الغرض أو الطبع كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً، ويقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما. وهذا المعنى متداخل مع المعنى الأول قد يجتمعان كما في العدل والظلم. وهذا المعنى يختلف بالاعتبار، فإن قتل زيد موافق لغرض أعدائه ومصلحة لهم، ومخالف لغرض أوليائه ومفسدة لهم. وهذا المعنى أيضاً عقلي مدركه العقل ورد به الشرع أم لم يرد.

قال التفتازاني: وبالجملة كل ما يستحق المدح أو الذم في نظر العقول ومجاري العادات فإن ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أم لا.[180]

وإنما النزاع في المعنى الثالث، وهو الحسن والقبح عند الله تعالى، بمعنى استحقاق فاعل الفعل في حكم الله تعالى المدح أو الذم، عاجلاً، والثواب أو العقاب آجلاً، فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل من الأفعال فهو حسن، وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل فهو قبيح، وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما.

فعند أهل السنة – ومنهم الأشاعرة – أن الحُسْن والقُبْح بهذين المعنيين شرعي بمعنى أن العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى، بل ما ورد الأمر به فهو حسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير أن يكون للفعل جهة محسنة أو مقبحة –بهذا المعنى– في ذاته، ولا بحسب جهاته واعتباراته.

وعند المعتزلة هما عقليان بمعنى أن للفعل عندهم جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار، أو بورود الشرع فيما توقف فيه العقل كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد.

والحاصل أن الأمر والنهي عند أهل السنة من موجبات الحسن والقبح، بمعنى أن الفعل أمر به فحسن، ونهي عنه فقبح، وعند المعتزلة من مقتضياته بمعنى أنه حسن فأمر به، وقبح فنهي عنه، فالأمر والنهي عندهم إذا ورد كشف عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته أو لجهاته، قد يدركهما العقل في الفعل قبل ورود الشرع، فيتعلق الطلب أو الحظر بالمدرك بدون ورود الشرع بهما، ويترتب عليه الثواب والعقاب قبل ورود الشرع.

وقد تجتمع المعاني الثلاثة في شيء واحد كالعدل، فإنه وصف كمال، وموافق للطبع، وحسن عند الله يثيب الله عليه، وكالظلم، فإنه صفة نقص، ومنافر للطبع، وقبيح عند لله يعاقب لله تعالى عليه.

تمسك أهل السنة بدلائل منها قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله تعالى: (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وذلك أنه لو حسن الفعل أو قبح عقلاً كما تقول المعتزلة لزم تعذيب تارك الواجب، ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع أم لا، بناء على أصلهم في وجوب تعذيب من استحق العذاب إذا مات غير تائب، واللازم باطل لقوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)، إلى غير ذلك من الدلائل المذكورة في مطولات كتب الكلام.

فهذا هو مذهب أهل السنة ومنهم الأشاعرة في القضية مفصلاً. وليس هو رد فعل لقول أحد، ولا مناقضة لأصل أحد كما زعم الدكتور، وليس منافياً للنصوص وإنما هو مأخوذ من الآية الكريمة، ولا مكابراً للعقول، وليس فيه إلغاء

[180] شرح المقاصد 3/148.

دور العقل مطلقاً، وإنما فيه إلغاء لدوره فيما لا مجال له فيه، وإعمال له في مجاله الذي ينبغي أن يعمل فيه، ويقابله مذهب المعتزلة الذي أعطى العقل من الدور زيادة على ما يستحقه.

ولولا أني أعتقد أن الدكتور كتب ما كتب عن جهل بالمسألة وبمذهب الأشاعرة فيها وعن جهل بمذهب المعتزلة، لولا ذلك لقلت: إن الدكتور يعتقد مذهب المعتزلة.

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة :: وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

59- أخطاء الدكتور في كلامه هذا:

فظهر بهذا البيان أن كلام الدكتور -كما هو العادة المطردة في كلامه- قد احتوى على أخطاء جمة جسيمة:

الخطأ الأول: قوله: (ينكر الأشاعرة أن يكون للعقل والفطرة أي دور في الحكم على الأشياء بالحسن والقبح، ويقولون: مرد ذلك إلى الشرع وحده) وقد علمت أن الأشاعرة يثبتون دور العقل في الحكم بالحسن والقبح في الأفعال بمعنيين للحسن والقبح، الأول: الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال وصفة النقص، الثاني: الحسن والقبح بمعنى المصلحة والمفسدة، وإنما ينكر الأشاعرة الحسن والقبح بالمعنى الثالث، وهو وجود الأحكام الشرعية التكليفية قبل ورود الشرع. وهذا الخطأ هو الخطأ الأصل الذي تورط فيه الدكتور في هذا الباب الذي تفرعت عنه الأخطاء الأخرى. ولو كان الدكتور تأنى وفهم مذهب الأشاعرة على وجهه لما تورط في هذه الأخطاء الجمة الجسيمة.

الخطا الثاني: قوله: (وهذا رد فعل مغال لقول البراهمة والمعتزلة: إن العقل يوجب حسن الحسن وقبح القبيح) وقد علمت أن مذهب الأشاعرة في المسألة مأخوذ من قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)، وليس برد فعل لمذهب أحد، بل هو رد للمذاهب الباطلة في المسألة.

الخطأ الثالث والرابع: قوله: (وهو مع منافاته للنصوص مكابرة للعقول) وقد علمت أنه الموافق للنصوص دون المذاهب الأخرى في المسألة، وهو الاوفق بالعقول أيضا، وهل من الاوفق بالعقول أن يعذب الله الناس على فعل شيئ لم يرد الشرع بالمنع منه؟!

الخطأ الخامس: قوله: (ومما يترتب عليه من الأصول الفاسدة قولهم: إن الشرع قد يأتي بما هو قبيح في العقل) هذا ما لم يقله أحد من الأشاعرة، ولا أحد من المسلمين. قال القاضى عضد الدين الإيجي في "المواقف": (إعلم أن الأمة أجمعت على أن الله لا يفعل القبيح، ولا يترك الواجب. فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه، ولا واجب عليه، وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه، وما يجب عليه يفعله)[181] وإنزال الأحكام فعل من أفعاله تعالى، فلو كان الشرع ورد بما هو قبيح لكان الله تعالى قد فعل ضد الحسن.

وينبغي التنبيه على أمرين:

[181] المواقف 328.

الأول: أن الناس كثيرا ما يختلفون بحسب العادات وبحسب الأزمنة والأمكنة في الحكم على بعض الأشياء بالحسن والقبح كما في ذبح الحيوان فربما يستحسنه قوم، وربما يستقبحه قوم، وربما يكون بالنسبة إلى قوم وزمان ومكان حسنا، وربما يكون قبيحا. فالشرع قد يرد بما هو قبيح عند بعض الناس أو في بعض الأزمنة والأمكنة، لأن استقباحهم له مخالف للمصلحة، والشرع لا يرد إلا بالمصلحة. وأما ورود الشرع بما هو قبيح في نظر العقل الصحيح، فلم يقل به أحد من المسلمين، لأن معنى قبحه في نظر العقل الصحيح كونه مفسدة، والشرع لا يرد بما هو مفسدة، و لم يرد إلا بالمصالح.

الثاني: أن كثيرا من الأفعال تقبح منا، ولا تقبح من الله تعالى كإيلام البرئ، وإهلاك الحرث والنسل إلى غير ذلك... فإن نفس الإغراق والإهلاك يحسن منه تعالى ولا يقبح، وذلك منا قبيح[182] فالله تعالى قد يفعل ما هو قبيح منا، لأن الله تعالى لا يحكمه شرع ولا قانون، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا معقب لحكمه، لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون، وكل ما فعله فهو مقتضى حكمته، ولكن الله تعالى لا يشرع ذلك، فورود الشرع بما هو قبيح في العقل لم يقل به أحد من المسلمين.

الخطأ السادس: قوله: (ومثلوا ذلك بذبح الحيوان فإنه إيلام له بلا ذنب، وهو قبيح في العقل، ومع ذلك أباحه الشرع) فإنه لم يقل أحد من المسلمين: إن ذبح الحيوان قبيح في العقل.

الخطأ السابع: قوله: (وهذا في الحقيقة هو قول البراهمة الذين يحرمون أكل الحيوان)

أقول: صحيح أن هذا قول للبراهمة، وأما أنه قول للأشاعرة فمعاذ الله!!

الخطأ الثامن: قوله: (فلما عجز هؤلاء عن رد شبهتهم ووافقوهم عليها أنكروا حكم العقل من أصله، وتوهموا أنهم بهذا يدافعون عن الإسلام) وقد اشتملت هذه الجملة من كلام الدكتور على أربعة أخطاء:

الأول: قوله: (فلما عجزوا عن رد شبهتهم) فما قيمة شبهتهم حتى يعجز الأشاعرة الذين هم فحول الأمة عن ردها، وهي شبهة أو هى من نسج العنكبوت.

الثاني: قوله: (وافقوهم عليها) هل وافق الأشاعرة البراهمة على أن ذبح الحيوان قبيح مطلقا، أم أنهم قالوا: إنه قبيح عندهم، وليس بقبيح في الواقع، بل هو أمر حسن؟؟!!

الثالث: قوله: (أنكروا حكم العقل من أصله) قد علمت أنهم لم ينكروا حكم العقل من أصله، بل ينكرون حكم العقل بالحسن والقبح بالمعنى الثالث؟

الرابع: قوله: (وتوهموا أنهم بذلك يدافعون عن الإسلام) الناس كلهم يعلمون أن الأشاعرة أقوى فرقة دافعت عن الإسلام، لكنهم لم يدافعوا عن الإسلام بإنكار حكم العقل من أصله. وأنت أيها الدكتور تتهم الأشاعرة دائما بأنهم يقدمون العقل على النقل، فكيف تسوغ لنفسك أن تقول بعد ذلك: إن الأشاعرة ألغوا دور العقل، وأنكروا حكمه من أصله؟؟!!

182 راجع نهاية الأقدام للشهرستاني 273-279.

الخطأ الثاني عشر: قوله: (كما أن من أسباب ذلك مناقضة أصل من قال بوجوب الثواب والعقاب على الله بحكم العقل ومقتضاه)

أقول: الأشاعرة قد ناقضوا هذا الأصل ونقضوه، لكن ليس الباعث لهم على نفي الحسن والقبح بالمعنى الثالث مناقضة هذا الأصل الفاسد، بل الباعث لهم على ذلك قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)

ثم إن قول المعتزلة بوجوب الثواب والعقاب على الله بحكم العقل، مفروض في أفعال الله تعالى، وذلك أن المعتزلة أوجبوا على الله تعالى أربعة أمور: الأول: اللطف: وفسروه بأنه الذي يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، كبعثة الأنبياء. الثاني: الثواب على الطاعة. الثالث: العقاب على المعصية. الرابع: الأصلح للعبد.

وأما قول الأشاعرة بنفي الحسن والقبح بالمعنى الثالث، فمفروض في أفعال المكلفين، فأين أحدهما من الآخر فلو فرض أن الأشاعرة وافقوا المعتزلة في قولهم بوجوب الثواب والعقاب على الله بحكم العقل، لساغ لهم أن يقولوا بنفي الحسن والقبح بالمعنى الثالث عن أفعال المكلفين، لأنه ليس بين القول بوجوب الثواب والعقاب وبين القول بالحسن والقبح أي ملازمة.

وهكذا يكون حال المتسور على العلوم المتدخل فيما لا يعلم. كلما يخطو خطوة يخطئ خطأ!

عصمنا الله تعالى عن كثرة الخطأ والزلل.

60–التأويل وبيان معناها الإصطلاحي:

قال الدكتور: **{الحادي عشر: التأويل: ومعناهُ المبتَدَعُ صَرْفُ اللفظ عن ظاهرِهِ الراجحِ إلى احتمالٍ مرجوح لقرينة.**

فهو بهذا المعنى تحريفٌ للكلامِ عن مواضعِهِ كما قرَّرَ ذلك شيخُ الإسلام}

أقول: هذا هو اصطلاحُ الأصوليين وليسَ الاصطلاحُ منَ الابتداعِ في شيءٍ. ثم إذا كان الصرف لقرينة فلماذا يكون تحريفا للكلم عن مواضعه؟ وما معنى القرينة؟ بل عدم الصرف حينئذ يكون تحريفا للكلم عن مواضعه، وتقرير ابن تيمية ليس من الوحي! بل قد صرح هو بخلاف ما نقله الدكتور عنه كما سيأتي قريبا. نعم صرف اللفظ عن ظاهره لا لقرينة تأويل فاسد، وتحريف للكلم عن مواضعه. قال الإمام فخر الدين الرازي: (إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا في معنى فإنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيدا، ولخرج القرآن عن أن يكون حجة) ثم قال: (صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع)[183] وقال تاج الدين السبكي في أول مباحث الكتاب من "جمع الجوامع": (ولا يجوز ورود ما يعنى

[183] أساس التقديس 181-182.

به غير ظاهره إلا بدليل) ثم قال في مبحث الظاهر والمؤول من مباحث الكتاب: (الظاهر ما دل دلالة ظنية، والتأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلا ففاسد، أو لا لشيئ فلعب، لا تأويل) وقال ابن تيمية: (وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التحريف والبدع الذين يتأولونه على غير تأويله ويدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك)[184] فانظر إلى قوله: (بغير دليل يوجب ذلك)

قال الدكتورمكملاً كلامه عن التأويل: **{وهو أصلٌ منهجيٌّ من أصول الأشاعرةِ وليسَ هو خاصاً بمبحث الصفاتِ، بل يشملُ أكثرَ نصوصِ الإيمان خاصةً ما يتعلَّقُ بإثبات زيادتِه ونقصانِه وتسميةِ بعضِ شُعبِه إيماناً ونحوِها، وكذا بعضَ نصوصِ الوَعْدِ والوعيدِ وقصصِ الأنبياءِ خصوصاً موضوعَ العصمة، وبعض الأوامرِ التكليفيَّةِ أيضا.**

وضرورته لمنهج عقيدهم أصلها أنَّه لما تعارضت عندَهم الأصولُ العقليةُ التي قرروها بعيداً عن الشرع مع النصوص الشرعيةِ، وقعوا في مأزقِ ردِّ الكلِّ أو أخذِ الكلِّ، فوجدوا في التأويل مهرباً عقلياً ومخرجاً من التعارض الذي اختلقتْهُ أوهامُهم، ولهذا قالوا أنّنا مضطرون للتأويل، وإلاّ أوقعنا القرآن في التناقض، وإنَّ الخلفَ لم يؤولوا عن هوىً ومكابرةٍ وإنما عن حاجةٍ واضطرار فأي تناقضٍ في كتاب اللهِ يا مسلمون نضطرُّ معه إلى ردِّ بعضِهِ أو الاعترافِ للأعداءِ بتناقضه.

وقد اعترف الصابونيُّ بأنَّ في مذهبِ الأشاعرةِ "تأويلاتٍ غريبةً"، فما المعيارُ الذي عَرَفَ به الغريبَ من غير الغريب؟

وهنا لا بُدَّ من زيادة التأكيد على أنَّ مذهبَ السلف لا تأويلَ فيه لنصٍّ من النصوص الشرعيةِ إطلاقاً، ولا يوجدُ نصٌّ واحدٌ – لا في الصفات ولا غيرها – اضطُرَّ السلفُ إلى تأويلِهِ وللهِ الحمدُ. وكلُّ الآيات والأحاديث التي ذكرها الصابونيُّ وغيرُه تحملُ في نفسِها ما يدلُّ على المعنى الصحيحِ الذي فهمه السلفُ منها والذي يدلُّ على تتريه اللهِ تعالى دونَ أدنى حاجةٍ إلى التأويل.

ثم قال الدكتور 29-30:

أما التأويلُ في كلامِ السلفِ فله معنيان:

1–التفسيرُ كما تجدُ في تفسيرِ الطبريِّ ونحوه: "القولُ في تأويل هذه الآية" أي: تفسيرِها.

2– الحقيقةُ التي يصيرُ إليها الشيء، كما في قوله تعالى: "هذا تأويلُ رؤياي من قَبْل" أي: تحقيقها. وقوله: "يوم يأتي تأويله" أي: تحقيقه ووقوعُه. أما التَّأوُّلُ فله مفهومٌ آخر: راجع الحاشية.

وإن تعجب فأعجبُ لهذه اللفظة النابية التي يستعملها الأشاعرة مع النصوص، وهي أنها "توهمُ" التشبيه: ولهذا وجب تأويلُها. فهل في كتاب الله إيهامٌ أم أنَّ العقولَ الكاسدةَ تتوهم، والعقيدةُ ليستْ مجالَ توهُّم.

---

[184] الرسالة التدمرية 71.

فالعيبُ ليسَ في ظواهر النصوص – عياذاً بالله – ولكنه في الأفهامِ، بل الأوهامِ السقيمة. أما دعوى أنَّ الإمام أحمدَ استثنى ثلاثةَ أحاديث وقال: لا بُدَّ مِنْ تأويلها فهي فِرْيةٌ عليه افتراها الغزاليُّ في "الإحياءِ وفَيْصلِ التفرقة" ونفاها شيخُ الإسلام سنداً ومتناً.

وحسبُ الأشاعرة في بابِ التأويل ما فتحوه على الإسلام من شرورٍ بسببه، فإنهم لما أولوا ما أوَّلوا تبعتهُم الباطنيةُ واحتجّت عليهم في تأويل الحلالِ والحرامِ والصلاةِ والصومِ والحجِّ والحشرِ والحساب، وما من حُجة يحتج بها الأشاعرةُ عليهم في الأحكامِ والآخرة إلا احتجَّ الباطنيةُ عليهم بمثلها أو أقوى منها مِنْ واقعِ تأويلهم للصفات. وإلا فلماذا يكونُ تأويلُ الأشاعرة لعلوِّ الله – الذي تقطعُ به العقولُ والفطرُ والشرائعُ – تنزيهاً وتوحيداً، وتأويل الباطنية للبعث والحشرِ كفراً وردَّةً؟

أليسَ كلٌّ منهما ردّاً لظواهر النصوصِ مع أنَّ نصوصَ العلوِّ أكثرُ وأشهرُ من نصوص الحشرِ الجسماني؟ ولماذا يكفِّرُ الأشاعرةُ الباطنيةَ ثمَّ يشاركونهم في أصلٍ من أعظم أصولهم؟}

61–أقول: قد كتبنا رسالة متعلقة بالصفات سميناها "متشابه الصفات بين التأويل والإثبات" فنوردها هنا أولا، ثم نعود إلى كلام الدكتور، ونبين ما حواه من أخطاء. وهذا نص الرسالة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه.

أما بعد: فنريد أن نحقق في هذا البحث مسألة صفات الله المتشابهة الواردة في الكتاب والسنة، وقبل الدخول في المسألة لابد أن نقرر أمورا:

الأول: أنَّ النصوص الشرعية إذا كان ظاهرها مخالفا لصرائح العقول ومقرراتها وجب أن يحكم أن ظاهرها غير مراد.

الثاني: أن النصوص الشرعية منها ما هو محكم ومنها ما هو متشابه كما قال الله تعالى: (هو الذي أنزل الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات والنصوص المحكمات هي الأصول الثوابت للإسلام، وأما المتشابهات فترد إلى المحكمات ويحكم بأن ظاهرها غير مراد.

الثالث: أن الكتاب والسنة قد وردا على أساليب اللغة العربية، واللغة العربية كسائر اللغات قد وردت على ثلاثة أنواع من الأساليب: أسلوب الحقيقة، وأسلوب المجاز، وأسلوب الكناية، وذلك لأن كل كلمة من كلمات اللغة العربية قد وضعت لمعنى معين، وكذلك كل مركب منها، وهذه الكلمات والمركبات قد تستعمل في المعنى الذي وضعت له، وقد لا تستعمل فيه، بل تستعمل في معنى يناسب المعنى الذي وضعت له بإحدى المناسبات، وذلك كالأسد قد يستعمل في المعني الذي وضع له وهو الحيوان المفترس المعروف، وقد يستعمل في الرجل الشجاع لمناسبته

للحيوان المفترس في الشجاعة، ولمشابهته له فيها. وهذا ما لا ينبغي أن يختلف فيه أحد من العقلاء. فإذا استعمل اللفظ في المعني الذي وضع له سمى في اصطلاح علماء البلاغة بالحقيقة، وإذا استعمل في غير ما وضع له لإحدى المناسبات مع قرينة تدل علي هذا الاستعمال سمي مجازا أو كناية.

الرابع: الكلام على التأويل وبيان معناه، وننقل هنا كلاما لابن القيم وتعليق تقي الدين السبكي عليه. قال ابن القيم في النونية: التأويل الصحيح هو تفسيره وظهور معناه كقول عائشة: يتأول القران. وحقيقة التأويل معناه الرجوع إلي الحقيقة. لا خلف بين أئمة التفسير في هذا. تأويله عندهم تأويله بالظاهر. ما قال منهم شخص واحد: تأويله صرفه عن الرجحان.

قال تقي الدين السبكي تعليقا علي هذا الكلام: قال الله تعالي في المتشابه: (وما يعلم تأويله الا الله) فكيف يكون تأويله بالظاهر، والمتشابه لا ظاهر له. وقوله: (ما قال منهم أحد إن التأويل صرف عن الرجحان) كذب، بل خَلْق قالوا به. ويطلق التأويل أيضا علي تدبر القرآن وتفهم معناه.[185]

يقصد الإمام تقي الدين السبكي أن حمل التأويل على معنى التفسير بالظاهر في باب المتشابهات غير صحيح، وذلك لأن المتشابه مدلوله خفي غير واضح، وإلا لما كان متشابها، والظاهر في اللغة يقابل الخفي، فلا يجوز أن يقال في المتشابه الذي هو غاية في الخفاء: إن تأويله تفسيره بالظاهر، فإنه كلام متناقض ينقض نفسه. وأما الظاهر في أصول الفقه فبمعني الراجح من الاحتمالين بالوضع أو بالدليل، وهو من أقسام الواضح المقابل للخفي الذي من أقسامه المتشابه. ويقابل الظاهر المؤول، فلا يتصور اجتماعهما في لفظ أيضا.

وإذا تقرر هذا فنقول: إنه من الأمور المجمع عليها بين علماء المسلمين أن من نصوص الكتاب والسنة ما إذا قطع عن سياقه وسباقه، ولوحظ بالمعنى الذي وضع له في اللغة وهو المعنى الحقيقي كان إما مخالفا لصرائح العقول، أو مخالفا للمحكمات من نصوص الكتاب والسنة، أو مخالفا للقواعد الإسلامية المقررة المأخوذة من الكتاب والسنة. وهذه النصوص هي النصوص المتشابهات المذكورة في الآية الكريمة.

وهذه النصوص المتشابهات قد أجمعت الأمة على سبيل الإجمال على أن معناها الموضوع له ليس بمراد منها. هذا إجماع على سبيل الإجمال، وأما إذا أتينا إلى التفاصيل وإلى جزئيات هذه النصوص فقد يجري فيها الخلاف.

ثم اختلفت الأمة فذهب معظم السلف في معظم هذه النصوص إلى التوقف عند هذا الحد، وهو أن المعنى الموضوع له لهذه النصوص غير مراد، بدون أن يتجاوزوا هذا الحد إلى تعيين المعنى المجازي، أو الكنائي لها، وذلك تورعا منهم، ومخافة أن يفسروا كلام الله تعالى وكلام رسوله على خلاف مرادهما. وهذا يسمى بالتأويل الإجمالي.

وذهب معظم الخلف إلى جواز تأويلها وصرفها إلى معان تناسب المعني الحقيقي لهذه النصوص، وذلك بمعونة القرائن والسياق والسباق والألفاظ المقرونة بها، لكن بدون قطع بالمعنى المؤول به، بل يكون الصرف على سبيل الاحتمال والرجحان. وذلك بشروط.

الأول: أن يكون المعنى الذي حمل عليه النص ثابتا لله تعالى.

[185] السيف الصقيل 158.

الثاني: أن لا يكون حمل النص على المعنى الذي صرف إليه مخالفا لأساليب اللغة العربية.

الثالث: أن لا يكون مخالفا لسياق النص بل يكون مناسبا له.

الرابع: أن لا يكون المعنى الذي صرف إليه النص مشعرا بالنقص بالنسبة إلى الله تعالى.

الخامس: أن يكون مشعرا بالعظمة.

وههنا نكتة نبه عليها الإمام الغزالي في كتاب (قانون التأويل)-وهو كتاب جدير بالعناية بقرائته- وهي أنه لا يجوز بالنسبة إلى هذه النصوص تفريق مجتمع ولا جمع متفرق، وذلك لأن كل واحد من هذه النصوص في سياقه وسباقه ما يدل علي المعنى المجازي أو الكنائي الذي استعمل فيه، فإذا قطع من سياقه وأفرد عن سابقه ولاحقه فاتت هذه الدلالة، وكذالك إذا جمعت هذه النصوص على صعيد واحد عضدت الظواهر بعضها البعض، فيترجح بقاؤها على ظواهرها المفيد للتشبيه. وذلك كما ألف بعضهم مؤلفات فذكر فيها باب ما ورد في العين، وباب ما ورد في اليد، وباب ما ورد في الوجه إلي غير ذلك

وقد قرر قريبا من هذا الكلام الإمام تقي السبكي: حيث قال:

وانظر إلى هذه الصفات التي يثبتها هذا المبتدع لم تجيء قط في الغالب مقصودة، وإنما في ضمن كلام يقصد منه أمر آخر، وجاءت لتقرير ذلك الأمر، وقد فهمها الصحابة، ولذلك لم يسألوا عنها النبي صلي الله تعالي عليه وآله وسلم لأنها كانت معقولة عندهم بوضع اللسان وقرائن الأحوال، وسياق الكلام، وسبب النزول.

ومضت الأعصار الثلاثة التي هي خيار القرون على ذلك، حتى حدثت البدع والأهواء، فيجيء مثل هذا المتخلف يجمع كلمات وقعت في أثناء آيات أو أخبار فهم الموفقون معناها بانضمامها مع الكلام المقصود، فجعلها هذا المتخلف في أمثاله مقصودة، وبالغ فيها، فأورث الريب في قلوب المهتدين.

وانظر إلى أكثرها لا تجده مقصودا بالكلام، بل المقصود غيره إما بسياق قبله، أو بسباق بعده، أو يكون المحدث عنه معنى آخر... ويكون ذلك مذكورا على جهة الوصف المقوِّي لمعنى ما سيق الكلام لأجله. إنتهى كلام السبكي.[186]

وتوسط الإمام تقي الدين ابن دقيق العيد بين مذهب السلف والخلف، فقال: نقول في الصفات المشكلة: إنها حق وصدق على المعنى الذي أراده الله تعالى. ومن تأولها نظرنا فإن كان تأويله قريبا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه، وإن كان بعيدا توقفنا عنه، ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه.

وما كان منها معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله تعالى: (يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) فإن المراد به في استعمالهم الشائع حق الله، فلا يتوقف في حمله عليه، وكذلك قوله صلي الله عليه وآله وسلم: (إن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) فإن المراد به إرادة قلب ابن آدم مصرفة بقدرة الله وما يوقعه فيه، وكذلك قوله تعالى: (فأتى الله بنيانهم من القواعد) معناه خرب الله بنيانه، وقوله: (إنما نطعمكم لوجه الله) معناه لأجل الله، وقس على ذلك. وهو تفصيل بالغ قل من تيقظ له. انتهى.

---

[186] السيف الصقيل 169.

ولله در ابن دقيق العيد ما أدق نظره وأسده، فإنه إذا كان المعنى المجازي للنص مفهوما من تخاطب العرب بحيث لا يفهم العربي من ذلك النص إلا المعنى المجازي، كان ذلك النص من قبيل المجاز المشهور والحقيقة المهجورة، فيكون صرفه عن ذلك المعنى المجازي إلحادا في آيات الله وتحريفا للكلم عن مواضعه. كيف وكثير من تلك النصوص لو ترجمت ترجمة حرفية إلى لغة أخري لما فهم منها أهل تلك اللغة إلا المعني المجازي، فكيف يجوز إذًا صرفها عن تلك المعاني، وهل نزل القرآن إلا على أساليب اللغة العربية. وذلك كقوله تعالى (تبارك الذي بيده الملك) فإنه لا أحد يفهم منه إلا إثبات الملك لله تعالى، لا إثبات اليد لله، كيف والملك بالضم هو السلطنة، وهو أمر معنوي لا يكون في اليد ولا ملتصقا بها، وكقوله صلى الله تعلى عليه وآله وسلم: (إن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) لا يفهم منه أحد إلا أن قلوب بني آدم طوع إرادته وقدرته تعالى لا إثبات الإصبعين لله تعالى، كيف ولا يوجد في داخل أحد إصبعان مكتنفان بقلبه وهذا أمر معلوم لكل عاقل.

ومن ذلك قوله تعالى: (نسوا الله فنسيهم)[187] والنسيان بالمعنى الحقيقي محال على الله تعالى قال الله تعالى: (وما كان ربك نسيا)[188] وقال: (قل علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى)[189] فتعين حمل النسيان في الآية الأولى على المعنى المجازي، وهو الترك وعدم المبالاة بهم، وإيكالهم إلى أنفسهم.

ومنه قوله تعالى: (يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى)[190] والأسرى ليست في أيديهم حقيقة، وإنماهم تحت سيطرتهم، وهو المعنى المجازي.

ومنه قول الله تعالى فيما رواه عنه النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (عبدي مرضت فلم تعدني) والمرض على الله تعالى محال، وإنما المراد مرض عبدي كما جاء تفسيره في آخر الحديث وهو المعنى المجازي.

ومنه قول صلى الله تعالى عليه وآله و سلم: (أللهم... واغسلني بالماء والثلج والبرد) رواه مسلم، وليس المراد حقيقية الغسل، بل المراد تنقيته من ذنوبه كما ينقى من الدنس الثوب الذي يغسل بالماء والثلج والبرد.

ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وآله و سلم: (فعليكم بسنتي و سنة خلفاء الراشدين المهديين، وعضوا عليها بالنواجذ) رواه أحمد في المسند، والمراد بالعض على السنة بالنواجذ التزامها و شدة التمسك بها. ولا يتصور المعنى الحقيقي للعض بالنسبة إلى السنة.

إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى من نصوص الكتاب والسنة وكلام العرب. فحمل الكلام على المعنى المجازي لقرينة تدل على ذلك هو الذي يسميه الأشاعرة تأويلا، وهو أمر لا مناص منه لا في الكتاب ولا في السنة ولا في كلام العرب، ولا في لغة من لغات العالم.

وقد نقل بعضهم كلام ابن دقيق بوجه وجيز محرر، فقال: قال الإمام المجتهد ابن دقيق العيد: إن كان التأويل من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه من غير توقف، أو من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه، وإن استوى الأمران فالاختلاف في جوازه وعدم جوازه مسألة فقهية اجتهادية، والأمر فيها ليس بالخطر بالنسبة إلى الفريقين. انتهى.

[187] التوبة 67.

[188] مريم 64.

[189] طه 52.

[190] الأنفال 70.

وهو كلام نفيس ينبئ عن علم جم، وصراحة في بيان الحق، وتوسط حكيم.

وههنا نريد أن نركز على تحقيق أمرين:

الأول: تحقيق أن السلف قد توقفوا عند حد أن المعنى الموضوع له لهذه النصوص غير مراد بدون أن يتجاوزوا هذا الحد إلى تعيين المعنى المجازي أو الكنائي لها. وهذا ما سماه العلماء بالتفويض، وتحقيق هذا إنما يكون بنقل كلام السلف المتعلق بذلك.

فنقول: قال الإمام الحافظ البيهقي: أخبرنا عبد الله بن محمد الحافظ، ثنا أبو بكر محمد بن احمد بن با لويه، ثنا محمد بن بشير بن مطر، ثنا الهيثم بن خارجه،ثنا الوليد بن مسلم، قال: سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي جاءت في التشبيه، فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيفية.

أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمد بن الحارث الفقيه أنبأ أبو محمد بن حيان الإصبهاني ثنا إسحق بن أحمد الفارسي ثنا حفص بن عمر المهرقاني ثنا أبو داود وهو الطيالسي قال: كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة و شريك وأبو عوانة لا يحدون ولا يشبهون ولا يمثلون، يروون الحديث، ولا يقولون كيف، وإذا سئلوا أجابوا بالأثر.»[191]

وقال الحافظ: وأخرج أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة من طريق الحسن البصري عن أمه عن أم سلمة أنها قالت: الإستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر.[192]

وقال الإمام الترمذي في سننه: وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث – حديث الصدقة — وما يشبه هذا من الروايات في الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، قالوا: قد ثبتت الروايات في هذا، ويؤمن بها، ولا يتوهم، ولا يقال: كيف؟ هكذا روي عن مالك وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة.[193]

وقال الذهبي: والمحفوظ عن مالك رحمه الله رواية الوليد بن مسلم أنه سأله عن أحاديث الصفات فقال: أمروها كما جائت بلا تفسير.[194]

وقال الحافظ: وأسند البيهقي بسند صحيح عن أحمد بن الحواري عن سفيان بن عيينة قال: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه.[195]

وقال الترمذي عند الكلام على حديث (يمين الرحمن ملأى سخاء): وهذا حديث قد روته الأئمة، نؤمن به كما جاء من غير أن يفسر أو يتوهم، هكذا قال غير واحد من الأئمة. منهم الثوري، ومالك بن أنس، وابن عيينة، وابن المبارك أنه تروى هذه الأشياء ويؤمن بها فلا يقال: كيف. انتهى.

---

[191] السنن الكبرى 3/2.

[192] فتح الباري 13/342.

[193] 598.

[194] سير أعلام النبلاء 8/105.

[195] فتح الباري 13/343.

ونقل ابن أبي يعلى في "طبقات الحنابلة" عن أبي محمد البربهاري شيخ الحنابلة في بغداد تـــ 329 وكان معاصرا للإمام أبي الحسن الأشعري. أنه قال: وكل ما سمعت من الآثار شيئا لم يبلغه عقلك نحو قول رسول الله صلي الله تعالى عليه وآله وسلم: (قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن) وقوله:(إن الله ينزل الي سماء الدنيا. وينزل يوم عرفة. وينزل يوم القيامة) و(إن جهنم لا يزال يطرح فيها حتى يضع عليها قدمه جل ثناءه) وقول الله تعالي للعبد (إن مشيت إليَّ هَرْوَلْتُ إليك) وقوله: (خلق الله آدم علي صورته) وقول رسول الله صلي الله عليه وسلم: (رأيت ربي في أحسن صورة) وأشباه هذه الأحاديث، فعليك بالتسليم والتصديق والتفويض والرضاء ولا تفسر شيئا من هذه بهواك، فإن الايمان بها واجب، فمن فسر شيئا من هذا بهواه ورده فهو جهمي. انتهي.[196]

وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، قال: سمعت أبا محمد أحمد بن عبد الله المزني يقول: حديث النزول قد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من وجوه صحيحة وورد في التنزيل ما يصدقه وهو قوله تعالى: (وجاء ربك والملك صفا صفا) والنزول والمجيء صفتان منفيتان عن الله تعالى من طريق الحركة والانتقال من حال إلى حال، بل هما صفتان من صفات الله تعالى بلا تشبيه جل الله تعالى عما تقول المعطلة لصفاته والمشبهة بها علوا كبيرا. قلت –القائل البيهقي – : وكان أبو سليمان الخطابي رحمه الله تعالى يقول: إنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما يشاهده من النزول الذي هو تدل من أعلى إلى أسفل، وانتقال من فوق إلى تحت، وهذه صفة الأجسام والأشباح.

فأما نزول من لا تستولي عليه صفات الأجسام فإن هذه المعاني غير متوهمة، وإنما هو خبر عن قدرته تعالى ورأفته بعباده، وعطفه عليهم، واستجابته دعائهم، ومغفرته لهم. يفعل ما يشاء. لا يتوجه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله كمية. سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. انتهى كلام البيهقي.[197]

هذه النصوص الواردة عن سلف الأمة –وهي غيض من فيض وقليل من كثير– بعضها ظاهر، وبعضها الآخر صريح في أن السلف كان مذهبهم التفويض. وهو الصرف عن المعنى الحقيقي بدون تعيين للمعنى المجازي أو المعنى الكنائي، فإن ما نقله الذهبي عن الإمام المالك من أنه قال: (أمروها كما جاءت بلا تفسير) صريح في ذلك. وكذلك ما نقله الحافظ العسقلاني عن سفيان بن عيينة أنه قال: (كل ما وصف به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته، والسكوت عنه)، ومثله كلام البربهاري، وذلك لأنه حكم أولا بأن هذه النصوص لا تبلغها العقول، ثم حكم بوجوب التصديق والتفويض لها، وعدم تفسيرها. وكذلك ما نقله البيهقي عن أحمد بن عبد الله المزني، وذلك حيث نفى المعنى الحقيقي للنزول والمجيء بقوله: «والنزول والمجيء صفتان منفيتان عن الله تعالى من طريق الحركة والانتقال من حال إلى حال»، ثم فوض المعني المراد إلي الله تعالى بقوله: «بل هما صفتان من صفات الله تعالى بلا تشبيه».

وتعبير البربهاري عن كل من المجيء والنزول بالصفة جار على طريقة فريق من السلف منهم الإمام أبو حنيفة في ‘‘ الفقه الأكبر ‘‘ والإمام أبو الحسن الأشعري في ‘‘ الإبانة ‘‘ يعبرون عن مثلها بالصفات، فيقولون: يد الله صفة له

[196] طبقات الحنابلة 2/23.

[197] السنن الكبرى 3/3

وعينه صفة له، وهكذا كل ما ورد في الكتاب والسنة مما يكون حمله على حقيقته مفضيا إلى التشبيه المنفي بقوله تعالى (ليس كمثله شيء)، فمن قال من السلف إن العين صفة تبرأ بهذا القول عن القول بالجارحة، بل يكون قائلا بأن المراد معنى قائم بالله، وكذلك اليد، لكن يقول لا أعين ذلك المعنى المراد، بأن أقول: إنه الحفظ أو القدرة أو النعمة، أو العناية الخاصة، لكون تعيين المراد من بين المحتملات الموافقة للتتريه تحكم على مراد الله تعالى.

وتسميته لهما صفتين يدل على أنه جازم بأنهما ليسا من قبيل أجزاء الذات تعالى الله عن ذلك.

وأما من قال: له يد يبطش بها، وعين يرى بها فقد جعلهما من قبيل الجوارح، وخالف السلف الصالح.

نعم قد يقع في كلام من يميل إلى التشبيه ذكر الوجه والعين واليد وغيرها بأنها صفات، لكن السياق والسباق في كلامه يناديان أنهم أرادوا بها أجزاء الذات لا المعاني القائمة بالله تعالى كما يقول السلف. يقول ابن تيمية في "الأجوبة المصرية": إن الله يقبض السموات والأرض باليدين اللتين هما اليدان. فما يجدي بعد هذا التصريح أن يسمى اليد صفة، وذلك أنه حمل القبض على القبض الحسي، وذلك من لوازم الجارحة والتجسيم.

وأما ما نقله البيهقي عن الخطابي فجار على طريقة التأويل حيث عين المعنى المجازي بقوله: «وإنما هو خبر عن قدرته تعالى ورأفته بعباده وعطفه عليهم واستجابته دعائهم». وهذا ما ذهب إليه فريق من المحققين كتاج الدين السبكي وسعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني من أن هذه النصوص من قبيل الاستعارة المركبة ويسمونها بالاستعارة التمثيلية، وبالتمثيل، ويدل عليه كلام الإمام تقي الدين السبكي الذي أوردناه آنفا.

وأما ما ذهب إليه بعض من يميل إلى التشبيه من أن مذهب السلف في هذه النصوص هو بقاؤها على معانيها الحقيقية مع نفي الكيفية عنها. فهذا القول مخالف لصريح كلام السلف. ثم إنه كلام فاسد في نفسه ومتناقض.

وذلك لأن المعاني الحقيقية لهذه النصوص هي المعاني المعروفة المكيفة. فالقول ببقائها على معانيها الحقيقية مع نفي الكيفية عنها كلام متناقض ينقض نفسه بنفسه.

قال الإمام تقي الدين السبكي في معرض الرد على من قال إن هذه النصوص مع بقائها على معانيها الحقيقية هي أوصاف وليست عبارة عن الأجزاء والجوارح: قال: وهذه الأشياء التي ذكرناها «من الوجه، واليد، والساق، والقدم، والجنب، والعين» هي عند أهل اللغة أجزاء لا أوصاف، فهي صريحة في التركيب للأجسام، فذكر لفظ الأوصاف تلبيس، وكل أهل اللغة لا يفهمون من الوجه، والعين، والقدم إلا الأجزاء، ولا يفهم من الاستواء بمعنى القعود إلا أنه هيئة المتمكن، ولا من المجيء والإتيان والتزول إلا الحركة الخاصة بالجسم.

وأما المشيئة والعلم والقدرة ونحوها فهي صفات ذات، وهي فينا ذات أمرين: أحدهما عرض قائم بالجسم، والله تعالى متره عنه والثاني: المعاني المتعلقة بالمراد والمعلوم والمقدور، وهي الموصوف بها الرب سبحانه وتعالى، وليست مختصة بالأجسام. فظهر الفرق. انتهى.[198]

فالقول بأن هذه النصوص باقية على معانيها الحقيقية يلزمه التجسيم لزوما بينا، ولا ينجي صاحبه من التجسيم القول بنفي الكيفية، ولا القول بأنها صفات وليست عبارة عن الجوارح والأبعاض، لأنه بعد القول ببقائها على معانيها الحقيقية لم

[198] السيف الصقيل 167.

يبق معنى للقول بنفي الكيفية ولا للقول بأنها صفات. وحينئذ ينطبق على هذا القول ما قاله الإمام فخر الدين الرازي حيث قال: من قال: إنه مركب من الأعضاء والأجزاء فإما أن يثبت الأعضاء التي ورد ذكرها في القرآن، ولا يزيد عليها أولا، فإن كان الأول لزم إثبات صورة لا يمكن أن يزاد عليها في القبح، لأنه إثبات وجه بحيث لا يوجد منه إلا رقعة الوجه لقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه)[199] ويلزمه أن يثبت في تلك الرقعة عيونا كثيرة لقوله تعالى: (تجري بأعيننا)[200] وأن يثبت له جنبا واحدا لقوله تعالى: (يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله)[201] وأن يثبت على ذلك الجنب أيدي كثيرة لقوله تعالى: (مما عملت أيدينا أنعاما)[202] وبتقدير أن يكون له يدان فإنه يجب أن يكون كلاهما على جانب واحد لقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (وكلتا يديه يمين) وأن يثبت له ساقا واحدا لقوله تعالى: (يوم يكشف عن ساق)[203] فيكون الحاصل من هذه الصورة مجرد رقعة الوجه، ويكون عليها عيون كثيرة وجنب واحد ويكون عليها أيدي كثيرة وساق واحد.

ومعلوم أن هذه الصورة أقبح الصور، ولو كان هذا عبدا لم يرغب أحد في شرائه. فكيف يقول عاقل: إن رب العلمين موصوف بهذه الصورة؟

وإن كان الثاني وهو أن لا تقتصر على الأعضاء المذكورة في القرآن بل يزيد وينقص على وفق التأويلات، فحينئذ يبطل مذهبه في الحمل على مجرد الظواهر، ولا بد له من قبول دلائل العقل. انتهى.[204]

فالحق هو التوسط بين الظاهرية والغلو في التأويل. قال الإمام ابن عقيل الحنبلي: هلك الإسلام بين طائفتين: الباطنية والظاهرية، والحق بين المنزلتين. وهو أن نأخذ بالظاهر ما لم يصرف عنه دليل، ونرفض كل باطن لا يشهد به دليل من أدلة الشرع.

الأمر الثاني: بيان أن التأويل ليس خاصا بمذهب الخلف، وبيان أن فريقا من سلف الأمة قد أول مجموعة من النصوص إما لمخالفته لصرائح العقول، أو لمخالفته للنصوص المحكمات.

وذلك لأن أصل التأويل أمر ضروري لا بد منه، فإن من النصوص ما لا يمكن حمله على المعنى الذي وضع اللفظ له إما لمخالفتها لصرائح العقول، أو لمخالفتها للنصوص المحكمات، وقد اقترن به قرينة تعين المعنى المستعمل فيه المناسب للمعنى الموضوع له، فمثل هذه النصوص لا وجه للتوقف فيها، ويتعين حملها على المعاني التي تعينها القرائن، وهذا هو معنى قول الإمام ابن دقيق العيد السابق: «وما كان منها –أي من النصوص – معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه، كقوله تعالى: (على ما فرطت في جنب الله) فإن معناه في استعمالهم الشائع: حق الله، فلا يتوقف في حمله عليه» إلى آخر كلامه.

فالتأويل قد يكون متعينا، كما قد يكون جائزا، وقد يكون ممتنعا، وقد ذكرنا شرائطه آنفا.

---

[199] القصص 88.

[200] القمر 14.

[201] الزمر 56.

[202] يس 71.

[203] القلم 42.

[204] مفاتيح الغيب 7/148.

وقد غلا في باب التأويل فريقان: فريق غلق باب التأويل وسد الطريق على العقل، وهم المشبهة ظاهرية العقيدة، وفريق آخر غلا في التأويل، وقلد المعتزلة في تأويلاتهم التي بدَّعهم السلف من أهل السنة من أجلها، وهم كثير من متأخري الأشاعرة، وخير الأمور أوسطها وهو ما ذهب إليه الإمام ابن دقيق العيد.

ومن أجل أن أصل التأويل أمر ضروري لابد منه أول فريق من سلف الأمة بما فيهم بعض الصحابة والتابعين مجموعة من نصوص الكتاب والسنة وإليك مجموعة من هذه التأويلات.

تأويل حبر الأمة عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما:

أول ابن عباس قوله تعالى: (يوم يكشف عن ساق)[205] فقال: يكشف عن شدة، فأول الكشف عن الساق بكشف الشدة، نقل ذلك عنه بسند صحيح الحافظ العسقلاني.[206] والإمام الطبري في تفسيره.[207] وقال في صدر كلامه على هذه الآية: قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل: يبدو عن أمر شديد. فنسب التأويل إلى جماعة من الصحابة والتابعين.

وأوَّل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الأيدي في قوله تعالى (والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون)[208] بالقوة نقله الطبري في التفسير[209] ونقل هذا التأويل عن جماعة من أئمة السلف منهم مجاهد وقتادة ومنصور وابن زيد وسفيان، فاليد مفردا كان أو مثنى كما في قوله تعالى: (لما خلقت بيدي) أو جمعا كما هنا يفسر بالقوة والقدرة مفردا. ولا يفسر المثنى بالقدرتين ولا الجمع بالقدرات كما قيل، فقد ورد في حديث يأجوج وماجوج: (لا يدان لأحد بهم) ومعناه لا قوة لأحد بقتالهم ومقاومتهم.

وأول ابن عباس رضي الله عنهما النسيان الوارد في قوله تعالى (فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا)[210] بالترك في العذاب. نقله الطبري في تفسيره[211] وروى هذا التأويل بأسانيده عن مجاهد وغيره.

تأويل الإمام احمد:

روي الأمام البيهقي في كتابه مناقب الإمام أحمد وهو كتاب مخطوط وعنه نقل الحافظ ابن الكثير في البداية والنهاية: فقال: روي البيهقي عن الحاكم عن أبي عمر بن السماك عن حنبل ان أحمد بن حنبل تأول قوله تعالي: (وجاء ربك) أنه جاء ثوابه، ثم قال البيهقي: وهذا إسناد لا غبار عليه.[212]

---

[205] القلم 42.
[206] فتح الباري 13/428.
[207] 29/38.
[208] الذاريات 47.
[209] 27/7.
[210] الأعراف 15.
[211] 8/201.
[212] البداية والنهاية 10/327.

وقال ابن كثير: ومن طريق أبي الحسن الميموني عن أحمد بن حنبل أنه أجاب الجهمية حين احتجوا عليه بقوله تعالى: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون) قال: يحتمل أن يكون تتريله إلينا هو المحدث لا الذكر نفسه هو المحدث.[213]

تأويل الإمام النضر بن شميل:

وهو الإمام الحافظ اللغوي من رجال الستة. ولد 122هـ ذكر الحافظ الذهبي في الأسماء والصفات أن النضر بن شميل قال: إن معنى حديث: (حتى يضع الجبار قدمه فيها) من سبق في علمه أنه من أهل النار.[214]

تأويل الإمام سفيان الثوري رضي الله تعالى عنه.

ذكر الذهبي أن معدان سأل الإمام الثوري عن قوله تعالى: (وهو معكم أينما كنتم) فقال: علمه، وسئل سفيان عن أحاديث الصفات، فقال: أمروها كما جاءت.[215]

تأويل الإمام عبد الله ابن مبارك.

روى البخاري عن صفوان بن محرز عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: بينما أنا أمشى معه إذ جاء رجل فقال: يا ابن عمر كيف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر في النجوى؟ قال: سمعته يقول: يدنو المؤمن من ربه حتى يضع عليه كنفه...ثم قال البخاري: قال ابن المبارك كنفه يعنى ستره. رواه البخاري في خلق أفعال العباد[216] ونقله الحافظ في "فتح الباري".[217]

تأويل الإمام الترمذي:

روى الترمذي في جامعه الحديث المشهور: (أنا عند ظن عبدي بي.... وإن أتاني يمشي أتيته هرولة) ثم قال: هذا حديث حسن صحيح، ويروى عن الأعمش في تفسير هذا الحديث (من تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا) يعني بالمغفرة والرحمة، وهكذا فسر بعض أهل العلم هذا الحديث، قالوا: إنما معناه: يقول: إذا تقرب إلي العبد بطاعتي وبما أمرت، تسارع إليه مغفرتي ورحمتي.[218]

هذه نماذج من تأويل السلف للنصوص، واستقصائه يتعسر أو يتعذر من كثرته.

وما ذكرناه هنا هو حاصل مذاهب علماء الأمة وأئمتها من السلف والخلف في باب الصفات وباب التأويل محققا محررا.

والله تعالى يتولى هدانا وهو حسبنا ونعم الوكيل.

---

[213] البداية والنهاية 10/327.

[214] 444.

[215] سير أعلام النبلاء 7/274.

[216] 78.

[217] 13/477.

[218] تحفة الأحوذي 10/64.

62- أخطاء الدكتور في كلامه على التأويل:

وبعد هذه الجولة نعود إلى كلام الدكتور، وإلى بيان ما حواه من أخطاء، فنقول وبالله التوفيق:

الخطأ الأول: قوله: (ومعناه للمبتدع صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى احتمال مرجوح لقرينة)

أقول: هذا المعنى للتأويل إصطلاح للأصوليين، ولأهل العلوم أن يصطلحوا على ما يشائون، كما أنه من المقرر أنه لا مشاحة في الإصطلاح، فلماذا يشاح الدكتور في الإصطلاح، ويحكم عليه بالإبتداع؟! نعم لأنه يعتقد أنه تحريف للكلم عن مواضعه!!!.

الثاني: قوله: (فهو بهذا المعنى تحريف للكلم عن مواضعه كما قرر ذلك شيخ الإسلام) ومن المقرر أن القرينة إذا دلت على ذلك الصرف كان الصرف أمرا لا بد منه، وإلا فما معنى دلالة القرينة على ذلك؟ وتقرير ابن تيمية لما قاله الدكتور لا يغني عنه شيئا، فإن الخطأ خطأ كائنا قائله من كان.

الثالث: قوله: (وهو أصل منهجي من أصول الأشاعرة... إلى قوله: وبعض الأوامر التكليفية)

أقول: التأويل -إذا كان صحيحا- أصل منهجي للأشاعرة ولكل المسلمين، ولكل العقلاء بما فيهم الدكتور سفر. نعم للدكتور وغيره أن ينازع في صحة بعض التأويلات، ويناقش فيها، أما إنكار التأويل رأسا فلا يقدم عليه عاقل فضلا عن فاضل.

الرابع: قوله: (وضرورته لمنهج عقيدتهم، أصلها أنه لما تعارضت عندهم الأصول العقلية التي قرروها بعيدا عن الشرع مع النصوص الشرعية، وقعوا في مأزق رد الكل أو أخذ الكل، فوجدوا في التأويل مهربا عقليا، ومخرجا من التعارض الذي اختلقته أوهامهم)

أقول: ليس ضرورة التأويل لمنهج عقيدة الأشاعرة لما ذكره الدكتور. وهلا ذكر الدكتور أصول الأشاعرة التي قرروها بعيدا عن الشرع لنتكلم عليها؟!

بل ضرورة التأويل الصحيح لمنهج الأشاعرة ولكل المسلمين أن من نصوص الكتاب والسنة ما لو حمل على ظاهره وعلى المعنى الحقيقي له، قد يخالف صرائح العقول، وقد يخالف المحكمات من الكتاب والسنة، وقد يخالف القواعد الشرعية المقررة المأخوذة من نصوص الشارع، فالمسلمون كلهم في مثل هذه النصوص مضطرون إلى صرف هذه النصوص عن معانيها الحقيقية، واعتقاد أنها غير مرادة للشارع، ثم اختلفوا فمنهم من توقف عند هذا الحد، وفوض معانيها المرادة منها إلى الله تعالى، ويسمى هذا بالتأويل الإجمالي، ومنهم من حاول بيان معانيها المجازية أو الكنائية المرادة منها بقرائن تساعده على ذلك.

هذا ما اضطر الأشاعرة واضطر كل المسلمين إلى التأويل الصحيح لبعض النصوص من الكتاب والسنة.

الخامس: قوله: (فأي تناقض في كتاب الله يا مسلمون نضطر معه إلى رد بعضه، أو الإعتراف للأعداء بتناقضه)

عار عليك أيها الدكتور! مَنْ مِنَ الأشاعرة قال بالتناقض في كتاب الله، ورد لأجل ذلك بعضه، واعترف لأعداء الإسلام بتناقضه؟؟؟!!!

نعم التناقض مرفوض، ولا يقول به مسلم. وأما الإختلاف بين ظواهر بعض النصوص أي مخالفة بعضها للبعض الآخر بحسب معانيها الحقيقية فمن يستطيع أن ينكره؟!. وأضرب على ذلك مثالين. قال الله تعالى: (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) ففي لفظ (إذ رميت) إثبات الرمي للنبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، وفي لفظ (ما رميت) نفي للرمي عنه، وفي قوله تعالى (فلم تقتلوهم) نفي لأن يكون المؤمنون قتلوا قتلى بدر، أليس ظاهر هذا القول مخالفا للظاهر المشاهد؟ وقال تعالى: (وما كان ربك نسيا) وقال: (نسوا الله فنسيهم)

ثم أقول للدكتور: ولماذا قال الله تعالى: (ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي العلم منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم)؟[219]

ولماذا أُلف علمُ مشكل القرآن، وعلم مشكل الحديث أو مختلف الحديث؟؟؟

نعم التناقض لازم لقول من يرفض التأويل رأسا، لكني لا أقول: إنه قائل بالتناقض، معاذ الله!!!

الخطأ السادس: قوله: (وقد اعترف الصابوني بأن في مذهب الأشاعرة تأويلات غريبة، فما المعيار الذي عرف به الغريب من غير الغريب) وهذا إنكار لأن يكون عند الأشاعرة معيار للتأويل الصحيح

أقول أولا: المعيار ما أشار إليه ابن دقيق العيد فيما نقلناه عنه من كلامه، وقد فصلناه بأن التأويل الصحيح ما توفرت فيه خمسة شروط.

ثم أقول: القول بأن في مذهب الأشاعرة تأويلات غريبة غير صحيح،لأن مذهب الأشاعرة أن التأويل – إذا كان بشروطه– صحيح، وأما أفراد التأويلات فلا يصح نسبتها إلى مذهب الأشاعرة عامة، بل لا بد من نسبتها إلى القائلين بها من الأشاعرة، إلا إذا كان هناك أفراد من التأويل متفق عليها من الأشاعرة فيصح نسبتها إلى المذهب حينئذ. فالتعبير الصحيح: أن عند بعض الأشاعرة تأويلات غريبة، أو غير صحيحة، وذلك مثل تأويل الإستواء بالإستيلاء وذلك لأن الإستيلاء إن لم يكن مفيدا للمغالبة فلا شبهة في أنه موهم له، ومن شرط التأويل الصحيح أن لا يكون المعنى الذي أول به النص موهما لما هو ممتنع على الله تعالى. ثم إن بعض التأويلات مما تختلف فيها الأنظار، فيراها هذا صحيحة ويراها الآخر فاسدة.

63– بيان أن التأويل لا يخلو عنه مذهب من المذاهب:

الخطأ السابع: قوله: (وهنا لا بد من زيادة التاكيد على أن مذهب السلف لا تأويل فيه لنص من النصوص الشرعية إطلاقا، ولا يوجد نص واحد –لا في الصفات ولا في غيرها– اضطر السلف إلى تأويله. ولله الحمد)

أقول: من المقرر أن أهم شيء في مسائل الخلاف هو تحرير محل التزاع، فانه عند تحريره كثيرا ما يتبين أنه لا خلاف في الواقع، وأن الخلاف لفظي، ومن هذا القبيل هذا الخلاف بيننا وبين الدكتور. وذلك أن التأويل في اصطلاح الأصوليين: «صرف اللفظ عن الظاهر الراجح إلى احتمال مرجوح لقرينة» وقد قررنا أن التأويل بهذه المعنى لا يسوغ لعاقل أن ينكره في الفاظ الكتاب والسنة.

[219] النساء 83.

وأما الدكتور فأظن أنه يقصد بالتأويل كما يدل عليه لاحق كلامه «صرف الكلام عن المعنى الذي تدل عليه القرآن من السياق والسباق والألفاظ المقرونة به» هذا ما يدل عليه قول الدكتور: «وكل الآيات والأحاديث التي ذكرها الصابوني وغيره تحمل في نفسها ما يدل على المعنى الصحيح الذي فهمه السلف منها، والذي يدل على تتريه الله تعالى، دون أدنى حاجة إلى التأويل» حيث قال: «تحمل في نفسها ما يدل على المعنى الصحيح» ثم قال: «دون أي حاجة إلى التأويل» والتأويل بهذه المعنى تحريف للكلم عن مواضعه، ولعب كما قال السبكي، ولا ينطبق هذا التأويل على تاويلات الأشاعرة بالمعنى الذي اصطلح عليه الأصوليون، بل إنما ينطبق على تأويلات الباطنية!

لكن التأويل بهذا المعنى ليس معنى لغويا للفظ التأويل، ولا اصطلاحا لأحد من علماء الأمة.

ثم إن الدكتور إذا كان قصد هذا المعنى للتأويل، فلا وجه لإنكاره على الأشاعرة، لأنهم لايؤولون هذا التأويل، كما أنه لاوجه لتقريره أن الأشاعرة يؤولون، والسلف لايؤولون.

بل التحقيق أن الأشاعرة وبعض السلف يؤولون بالمعنى الذي قصده الأشاعرة للتأويل، ولايؤولون بالمعنى الذي قصده الدكتور للتأويل.

وقد نقلنا جملة من تأويلات السلف فيما تقدم.

الخطأ الثامن: قوله: (وإن تعجب فأعجب لهذه اللفظة النابية التي يستعملها الأشاعرة مع النصوص، وهي أنها توهم التشبيه، ولهذا وجب تأويلها، فهل في كتاب الله إيهام، أم أن العقول الكاسدة تتوهم، والعقيدة ليست مجالا للتوهم)

أقول للدكتور: المسألة مسألة علمية لا ينفع فيها التهويل والتقذيع والتهويش، ولا يليق هذا بأهل العلم، بل هذه الأمور علامة على ضعف فاعلها، وعلى عدم نجاحه علميا، فيتجه إلى الإقذاع والتهويش.

ثم أقول: قد قررنا أن من ألفاظ الكتاب والسنة ما لو قطع عن سابقه ولاحقه وعري عن القرائن المقرونة به المعينة للمعنى المراد منه، لأوهم معنى لا يصح أن ينسب إلى الله تعالى، وقد مرت أمثلة كثيرة له، والأشاعرة قد عبروا بالإيهام، ولم يعبروا بالإفادة أو الدلالة، لأن هذه النصوص معها من القرائن ما يدل على أن التشبيه غير مقصود منها، ويعين المعنى المراد منها الموافق للتتريه، فهل بعد هذا يصح إنكار هذا التعبير على الأشاعرة؟ وإذا لم يعبروا بالإيهام فبماذا يعبرون؟؟!!

الخطأ التاسع: قوله: (فالعيب ليس في ظواهر النصوص –عياذا بالله– ولكن العيب في الأفهام، بل الأوهام السقيمة)

من الذي قال: العيب في ظواهر النصوص –معاذ الله– وهل استعمال المجاز والكناية في الكلام من عيوب الكلام؟ أم أنهما مما يزيد الكلام فصاحة وبلاغة ورونقا؟ بل لا تجى لغة من لغات العالم بدون المجاز والكناية، أو ليس التأويل عند الأشاعرة إلا حمل الكلام على المجاز أو الكناية، نعم صحيح أن العيب في الأفهام والأوهام السقيمة التي لا تريد أن تفهم كلام علماء الإسلام وأئمة الأمة على وجهه، وتسيئ الظن بهم، وتتصيد لكلامهم أسوأ المعاني، وأبشع المحامل!

64- نسبة الغزالي إلى الإمام أحمد أنه أول ثلاثة أحاديث:

الخطأ العاشر والحادي عشر: قوله: (أما دعوى أن الإمام أحمد استثنى ثلثة أحاديث، وقال: لابد من تأويلها، فهي فرية عليه. افتراها الغزالي في "الإحياء" وفيصل التفرقة، ونفاها شيخ الإسلام سندا ومتنا) هكذا قال الدكتور، وأنا أنقل كلام الغزالي بنصه كي يعلم القارئ الحقيقة، هل حقيقةً افترى الغزالي على الإمام أحمد، أم أن هذا الكلام افتراء على الغزالي؟! وأنقل كلام ابن تيمية المتعلق به ليعلم هل نفى ابن تيمية هذه الدعوى سندا ومتنا، أم انتقدها سندا فقط.

قال الغزالي في "احياء علوم الدين": (وغلا الآخرون في حسم الباب -أي باب التأويل- منهم أحمد بن حنبل، حتى منع تأويل قوله تعالى: (كن فيكون) وزعموا (أي اتباعه) أن ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله في كل لحظة عند كون كل مكون. حتى سمعت بعض أصحابه يقول: حَسَمَ بابَ التأويل إلا لثلاثة ألفاظ: قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (الحجر الأسود يمين الله في أرضه) قال العراقي أخرجه الحاكم وصححه.

وقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم.

وقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن) أخرجه أحمد ورجاله ثقات. قاله العراقي.

هذا كلام الغزالي بنصه ما عدا التخريج، وقد علمت أن الغزالي لم ينسب هذا القول إلى الإمام أحمد مباشرة، ولا بصيغة التضعيف، كأن يقول: قال أحمد، أو روي عن أحمد أنه قال، وإنما نسبه إليه عن طريق سماعه عن بعض أصحابه. ويقصد ببعض أصحابه بعض علماء مذهبه كما هو اصطلاح الفقهاء وغيرهم، ولم يقصد بعض الذين صحبوه، لوضوح أن الغزالي لم يدرك أصحاب أحمد، ولا أصحاب أصحابه. والغزالي ثقة ثبت فوقع الحمل في هذه الرواية على بعض أصحاب أحمد، فهل يصح بعد هذا أن يقال: إن الغزالي افترى هذه الدعوى على أحمد؟!

وابن تيمية لم ينسب الكذب في هذه الدعوى إلى الغزالي، بل جعل الحمل فيها على بعض الأصحاب الذي نقل الغزالي التأويل عنه، قال: (فهذه الحكاية كذب على أحمد لم ينقلها أحد عنه بإسناد، ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه. وهذا الحنبلي الذي ذكر عنه أبو حامد مجهول لا يعرف لا علمه بما قال، ولاصدقه فيما قال)[220] هذا كلام ابن تيمية، ولم ينتقد هذه الرواية متنا وإنما انتقدها سندا فقط.

بل قد أول ابن تيمية الحديث الأول والثالث في "مجموع الفتاوى" فراجعها،[221] ولكن الدكتور لا يجوز تأويل هذه الأحاديث، فأقول للدكتور: هل تعتقد أن الحجر الأسود يمين الله حقيقة أي يده اليمنى، وأن يمين الله الوارد في بعض الأحاديث عبارة عن الحجر الأسود، وأن الله خلق آدم بيديه اللتين إحداهما الحجر الأسود، حيث قال تعالى: (يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) أو كلتاهما الحجر الأسود كما ورد في الحديث الصحيح «وكلتا يديه

[220] مجموع الفتاوى 5/398.

[221] 6/397-398.

يمين» وهل تعتقد أن لله تعالى مليارات الأصابع، وأن بداخل كل مؤمن إصبعين من أصابع الرحمن حقيقة لا مجازا مكتنفتين بقلبه؟ وإذا كنت تعتقد ذلك فهل تحس بأن بداخلك إصبعين محيطتين بقلبك؟!

وهل تعتقد أنه حينما قال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن)، كان الله تعالى في جانب اليمن، فوجد النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم نفسه حقيقة لا مجازا من جانب اليمن؟! لا شبهة عندى في أن الدكتور لا يعتقد شيئا من ذلك، فالدكتور إذاً يحمل هذه الأحاديث على معانيها غير الحقيقة. وهذا هو تأويل الذي أنكره على الأشاعرة.

ثم إنه قد جاء التأويل عن الإمام أحمد في غير هذه الأحاديث، وقد نقلنا اثنين منها فيما تقدم، ونعززهما هنا بثالث:

روى الذهبي عن صالح ابن الإمام أحمد –رحمه الله– عن أبيه أن المعتزلة احتجوا عليه وقت المحنة بحديث ابن مسعود: (ما خلق الله من جنة ولا نار ولا سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي) قال: فقلت: إنما وقع الخلق على الجنة والنار والسماء والأرض، ولم يقع على القرآن.[222]

الخطأ الثاني عشر: تسوية الدكتور بين الأشاعرة والباطنية في التأويل، وقوله أخيرا: (ولماذا يكفر الأشاعرة الباطنية ثم يشاركونهم في أصل عظيم من أصولهم؟)

أقول للدكتور أولا: اتق الله، وتذكر قول النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (إن الرجل ليتكلم بالكلمة لا يلقى لها بالا يهوى بها في النار سبعين خريفا) أو كما قال.

ثم أقول له: تذكر ما نقلناه عن تاج الدين السبكي وهو من الأشاعرة قال في "جمع الجوامع" (الظاهر ما دل دلالة ظنية، والتأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلا ففاسد، أو لا لشيئ فلعب لا تأويل) وتأويل الأشاعرة وغيرهم من المسلمين من التأويل لدليل، وأما تأويلات الباطنية فمن اللعب بنصوص الشارع، فهل يصح لمؤمن يرجو الله واليوم الآخرة أن يقول: إن الأشاعرة قد شاركوا الباطنية في أصل من أعظم أصولهم؟؟!!

فإن التأويل الذي قال به الأشاعرة لم يتخلص ولن يتخلص منهم أحد من المسلمين بما فيهم الدكتور سفر.

65– تقسيم الأشاعرة لأصول العقيدة بحسب مصدر التلقي إلى ثلاثة أقسام وبيان ذلك بوجه مفصل:

قال الدكتور: {**الثاني عشر: السمعيات: يُقسِّمُ الأشاعرةُ أصولَ العقيدةِ بحسبِ مصدر التلقي إلى ثلاثة أقسام:**

1– قسم مصدره العقلُ وحدَه وهو معظمُ الأبواب ومنهُ بابُ الصفات، ولهذا يسمُّونَ الصفاتِ السبع "عقلية". وهذا القسمُ "هو ما يحكُمُ العقلُ بوجوبه" دونَ توقفٍ على الوحيِ عندَهُمْ.

[222] سير أعلام النبلا 11/246 10/578.

2- قسم مصدره العقل والنقل معا كالرؤية -على خلاف بينهم فيها- وهذا القسم هو ما يحكم العقل بجوازه استقلالا أو بمعاضدة الوحي.

3- قسمٍ مصدره النقلُ وحدَهُ، وهو السمعيات أي: المغيبات من أمور الآخرة كعذاب القبر والصراطِ والميزانِ، وهو عندَهُم ما لا يَحْكُمُ العقلُ باستحالته، لكنْ لو لم يرد به الوحيُ لم يستطعِ العقلُ إدراكَهُ منفرداً، ويُدْخلونَ فيه التحسينَ والتقبيحَ والتحليلَ والتحريم.

والحاصل أنهم في صفات الله جعلوا العقل حاكما، وفي اثبات الآخرة جعلوا العقل عاطلا، وفي الرؤية جعلوه مساويا. فهذه الأمور الغيبية نتفق معهم على اثباتها، لكننا نخالفهم في المأخذ والمصدر. فهم يقولون عند ذكر أي أمر منها: نؤمن به لأن العقل لا يحكم باستحالته ولأن الشرع جاء به. ويكررون ذلك دائما.

أما في مذهبِ أهلِ السنةِ والجماعة فلا منافاةَ بين العقل والنقل أصلاً، ولا تضخيمَ للعقلِ في جانب. وإهدار في جانبٍ؛ وليسَ هناك أصلٌ من أصولِ العقيدةِ يستقلُّ العقلُ بإثباته أبداً؛ كما أنه ليس هناك أصلٌ منها لا يستطيع العقلُ إثباتَهُ أبدا.

فالإيمانُ بالآخرة وهو أصلُ كلِّ السمعياتِ ليس هو في مذهب أهل السنة والجماعة سمعياً فقط، بل إن الأدلة عليه من القرآن هي في نفسها عقلية كما أنَّ الفطرَ السليمةَ تشهدُ به، فهو حقيقةٌ مركوزة في أذهانِ البشر ما لم يُحَرِّفْهُم عنها حارف.

لكن لو أنَّ العقلَ حكمَ باستحالة شيءٍ من تفصيلاته – فرضاً وجدلاً – فحكمُهُ مردودٌ؛ وليس إيمانُنا به متوقفاً على حكمِ العقل. وغايةُ الأمر أنَّ العقلَ قد يعجزُ عن تصوره، أمّا أن يحكمَ باستحالته فغيرُ واردٍ، ولله الحمد}

أقول: هذا التقسيم الثلاثي لأصول العقيدة الذي ذكره الدكتور ناسبا له إلى الأشاعرة هو من المقررات عند الأشاعرة، وقد ذكره إمام الحريمين في "الإرشاد"، وبينه بيانا وافيا لا يصح لمن يفهم كلامه أن يرتاب في صحة هذا التقسيم فضلا عن أن ينتقده أو ينكره!

والدكتور قد اطلع على بيان إمام الحرمين، فإن "الإرشاد" أول مراجعه التي أوردها في التعليق، لكن الدكتور لم يفهم هذا البيان، ولا أدري هل لم يستطع فهمه لأنه لم يتمرن على فهم كلام الأشاعرة لدقته وعلوه عن فهمه، أم أنه لم يتجشم فهمه على وجهه كي يتسنى له النقد والإنكار الذي هو مغرم به؟؟!!

وأنقل كلام إمام الحرمين بنصه، ثم أعقبه بتوضيح له، ثم أعود إلى كلام الدكتور، وإلى بيان ما حواه من أخطاء.

قال إمام الحرمين: (إعلموا وفقكم الله تعالى أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلا ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعا. وإلى ما يدرك سمعا ولا يتقدر إدراكه عقلا. وإلى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا. فأما ما لا يدرك إلا عقلا فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صادقا، إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى؛ وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوبا فيستحيل أن يكون مدركه السمع.

وأما ما لا يدرك إلا سمعا فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع، ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف وقضاياها من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر والندب والإباحة.

وأما ما يجوز ادراكه سمعا وعقلا فهو الذي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدما عليه. فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل. ونظير هذا القسم اثبات جواز الرؤية، واثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والإختراع، وما ضاهاهما مما يندرج تحت الضبط الذي ذكرناه. فأما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق) هذا كلام إمام الحرمين.[223]

وإيضاحا له أقول: السمع هو كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم. والقرآن لا يثبت كونه كلام الله تعالى إلا بعد ثبوت وجود الله تعالى وثبوت اتصافه بالحياة والعلم والإرادة والقدرة، وكذلك بعد ثبوت صدق الرسول المخبر بأن القرآن كلام الله تعالى في دعواه النبوة بالدلائل الدالة على صدقه في دعواه هذه، والسنة لا يثبت كونها حجة على الناس فيما احتوت عليه من الأحكام إلا بعد ثبوت صدق الرسول في دعواه النبوة، فكون القرآن كلام الله تعالى وكونه حجة على الناس، وكون سنة محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم حجة على الناس كل منهما متوقف على ما ذكرناه، فلو حاولنا الاستدلال على شيئ مما يتوقف عليه حجية الكتاب والسنة بالكتاب والسنة يلزم الدور. وهو توقف الشيئ على ما يتوقف عليه ذلك الشيئ، المستلزم لتقدم الشيئ على نفسه. وهل يقدم عاقل على الاستدلال على وجود الله واتصافه بتلك الصفات، وعلى صدق الرسول في دعواه الرسالة على من لا يعترف بذلك، بالكتاب والسنة، وإذا حاول بعض الناس الاستدلال بهذا الطريق على الخصم المذكور فماذا عسى أن يكون موقف هذا الخصم من هذا المستدل؟ ألا يحكم عليه بالجهل بطرق الاستدلال؟

فمعنى أن مدرك هذه العقائد هو العقل فقط أنه لا يصح الاستدلال على ثبوتها على من لا يعترف بها، إلا بالعقل، وليس معناه أن الشرع لا يدل على ثبوتها، وأما المؤمن فلا يكون مؤمنا إلا باعتقادها، فلا يتصور بالنسبة إليه الاستدلال عليه بالسمع.نعم يكون توارد الادلة السمعيةعلى مااعتقده مقويالاعتقاده

نعم وجوب اعتقاد هذه العقائد إنما يثبت عند الأشاعرة بالسمع لا بالعقل، لأنه لا حكم عندهم للعقل بشيئ من الأحكام الشرعية –ومنه وجوب اعتقاد هذه العقائد– قبل ورود الشرع، فوجوب اعتقاد هذه الأمور أمر، وادراكها أي معرفتها أمر آخر. فالأول لا يدرك إلا بالشرع، والثاني لا يدرك إلا بالعقل. فإذا ورد الشرع وبلغت الدعوة إلى المكلف فقد استقرت عليه كل الواجبات وثبتت التكاليف، ومنها هذه العقائد، فقد وجب عليه شرعا أن يدرك هذه العقائد بالعقل ويعتقدها، فوجوب اعتقاد هذه العقائد شرعي، وأما ادراكها ومعرفتها فطريقه العقل، لأن الشرع وإن كان قد ثبت عليه ببلوغ الدعوة، لكنه لم يثبت عنده بعد، فلا يصح له أن يستدل لنفسه، ولا أن يستدل غيره عليه لإثبات هذه العقائد بالشرع، لأن الدليل لابد أن يكون من المسلمات عند الخصم، والشرع لم يثبت عنده بعد. وإن كان قد ثبت عليه.

[223] الإرشاد 301-302.

فالواجب على المكلف عند بلوغ الدعوة إليه أن يستدل على هذه العقائد بالعقل، إما بأن يستدل على كل واحد منها بدليل عقلي يثبتها، أو يكتفي بالدليل العقلي الدال على صدق الرسول في دعواه الرسالة، فإنه بهذا الدليل يثبت صدقه، ويثبت صحة كل ما أخبره عن الله تعالى، ومنها هذه العقائد، فالدليل على ثبوت هذه العقائد في هذه الصورة يكون أيضا عقليا، وهو دليل صدق الرسول في دعواه.

ومن أجل ذلك كان طريقة القرآن عند ما يخبر عن هذه العقائد أن يستدل عليها بالدلائل العقلية، فالإخبار بها يؤخذ منه حكم شرعي بوجوب اعتقادها، وأما إدراكها ومعرفتها، وإذعان العقل لها فيكون عن طريق هذه الدلائل العقلية التي أوردها القرآن استدلالا على ثبوتها.

وأما عند المعتزلة وجمهور الماتريدية: فوجوب اعتقاد هذه العقائد ثابت بالعقل قبل ورود الشرع بها، وقبل بلوغ الدعوة إلى المكلف. والخلاف هنا مبني على الخلاف في التحسين والتقبيح العقليين، فالمعتزلة ذهبوا إلى أن أفعال المكلف مشتملة على صفة من الحسن والقبح توجب ورود الحكم الشرعي على حسبها في الأصول والفروع قبل مجئ الشرع، والعقل قد يدرك صفة الحسن والقبح من الفعل فيدرك عندها الحكم الذي تقتضيه هذه الصفة من الوجوب والندب والحظر والإباحة؛ وقد لا يدرك العقل ذلك فيتوقف عن الحكم حتى يرد الشرع به. فالشرع عندهم مؤيد فيما أدركه العقل من الأحكام، ومبين فيما لا يدركه منها.

والأشاعرة: نفوا صفة الحسن والقبح عن الفعل قبل ورود الشرع رأسا، وقالوا: لا حَسَنَ إلا ما ورد الشرع بحسنه، ولا قبيح إلا ما ورد الشرع بقبحه، ومن أجل ذلك نفوا أن يكون لله تعالى حكم في فعل من أفعال المكلف قبل ورود الشرع لا في الأصول ولا في الفروع.

وأما الماتريدية فتوسطوا بين المذهبين، فاثبتوا للفعل أصل صفة الحسن والقبح، المقتضيين لورود الشرع بحسبهما عند وروده، وأما قبل ورود الشرع فلم يثبتوا الحكم الشرعي في الفروع، واختلفوا في ثبوته في الأصول التي مدركها العقل دون الشرع، فاثبته معظمهم فيها، ولم يثبته الآخرون.

وأما العقائد التي لا يتوقف ثبوت السمع من الكتاب والسنة على ثبوتها مما يجوز للعقل أن يدركها ورد الشرع بها أم لم يرد. وذلك كجواز رؤية الله تعالى، واستبداد الله تعالى بالخلق والإختراع، فيصح الإستدلال عليها بالعقل والشرع، فتستدل عليها بالعقل فقط على غير المؤمن بالشرع ، وبالشرع والعقل معا على المؤمن بالشرع، وأما نفس رؤية الله فلا تثبت إلا بالشرع.

وأما الأحكام الشرعية سواء كانت تكليفية أو وضعية فلا سبيل إلى إدراكها عند الأشاعرة إلا الشرع، ولا يستقل العقل بإدراك شيئ منها قبل ورود الشرع. وقالت المعتزلة: قد يستقل العقل بإدراكها في الأصول والفروع، وقال جمهور الماتريدية: يستقل العقل بإدراكها في الأصول دون الفروع.

هذا توضيح كلام إمام الحرمين، وأرى أن المسألة قد وضحت وضوحا تاما. وبعد هذا الإيضاح نعود إلى كلام الدكتور، فنقول وبالله التوفيق:

66- ما حواه كلام الدكتور من الأخطاء:

قد احتوى كلام الدكتور في هذه المسألة -كما هو الحال في سائر المسائل- على أخطاء كثيرة جسيمة:

الخطأ الأول: قوله: («1» قسم مصدره العقل وحده، وهو معظم الأبواب، ومنه باب الصفات)

أقول: قد علمت أن هذا القسم مقصور على العقائد التي يتوقف ثبوت السمع على ثبوتها، وليس بجار في معظم الصفات، فضلا عن جريانه في معظم الأبواب. قال البيهقي في "الإعتقاد": (فصفات ذاته ما يستحقه فيما لم يزل ولايزال، وهي على قسمين: أحدهما عقلي، والآخر سمعي. فالعقلي ما كان طريق اثباته أدلة العقول مع ورود السمع به... وأما السمعي فهو ما كان طريق ثبوته الكتاب والسنة فقط)[224]

الخطأ الثاني: قوله: (وهذا القسم هو ما يحكم العقل بوجوبه دون توقف على الوحي عندهم)

أقول: بل هذا القسم هو ما يحكم العقل بوجوده وثبوته، ولا يصح الاستدلال على ثبوته بالشرع، مع أن الشرع قد ورد به، وذلك لما ذكرناه من لزوم الدور، وأما وجوب اعتقاد هذه العقائد فمأخوذ من الشرع فقط عند الأشاعرة كما قدمناه، ولا أدري ماذا أقول لهذا الدكتور الذي يخلط بين الوجود والوجوب، ولا يفرق بينهما!!! فإن الوجود أمر واقعي، والوجوب حكم شرعي.

الخطأ الثالث والرابع والخامس والسادس: قوله: («2» قسم مصدره العقل والنقل معا كالرؤية — على خلاف بينهم فيها- وهذا القسم هو: "ما يحكم العقل بجوازه استقلالا أو بمعاضدة الوحي")

فالخطأ الثالث تمثيله لهذا القسم بالرؤية مع أن المثال الصحيح هو جواز الرؤية. وأما الرؤية نفسها فمدركها الشرع فقط كما تقدم، فالدكتور لا يفرق بين الرؤية نفسها وبين جوازها، فمن أجل ذلك وقع في هذا الخطأ والخطأ الرابع: وهو قوله: (على خلاف بينهم فيها) لما رأى إمام الحرمين جعل جواز الرؤية من القسم الثاني، وجعل الرؤية نفسها من القسم الثالث، ظن أن هذين قولان في الرؤية نفسها. والخطأ الخامس: قوله: (وهذا القسم هو: ما يحكم العقل بجوازه استقلالا أو بمعاضدة الوحي) فقوله: (أو بمعاضدة الوحي) خطأ، فإن هذا القسم يحكم العقل بجوازه استقلالا، ويحكم الشرع أيضا بجوازه استقلالا، وكلام الدكتور يفيد أن العقل قد لا يستقل بالحكم بجوازه، بل إنما يحكم بذلك بمعاضدة من الشرع.

وقد ترتب على عدم التفرقة بين الرؤية وجوازها خطأ سادس، حيث عبر بقوله: (وهذا القسم هو ما يحكم العقل بجوازه) وقد علمت أن مثال هذا القسم هو جواز الرؤية لا الرؤية، فكان الصواب أن يقول: (وهذا القسم هو ما يحكم العقل به...) ولكن الدكتور حيث أخطأ في التمثيل اضطر إلى أن يخطأ في التعبير أيضا ويقول: (هو ما يحكم العقل بجوازه)

الخطأ السابع والثامن: قوله: (والحاصل أنهم في الصفات جعلوا العقل حاكما، وفي إثبات الآخرة جعلوا العقل عاطلا) فالأشاعرة لم يجعلوا العقل حاكما في الصفات كلها، بل في بعضها، وهو ما توقف ورود الشرع على ثبوته،

---

[224] 31.

دون غيرها، و لم يعطلوا العقل في إثبات الآخرة، بل جعلوا تجويز العقل لها إحدى مقدمات دليل إثباتها، حيث يقولون: هذا أمر قد جوزه العقل وورد به السمع، فلابد من اعتقاد ثبوته.

الخطأ التاسع: قوله على وجه الإنكار على الأشاعرة: (فهم يقولون عند ذكر أي أمر منها: نؤمن به لأن العقل لا يحكم بإستحالته ولأن الشرع جاء به، ويكررون ذلك دائما) أقول: يقصد الأشاعرة بهذا الكلام أنه لو كان العقل حكم بإستحالة هذا الأمر حكما قاطعا، وفرض أن ظاهر الشرع قد جاء به، لم نحكم بثبوت هذا الأمر، لأن الشرع لا يرد بما يخالف صرائح العقول، بل الواجب حنيئذ تأويل ظاهر الشرع، وصرفه إلى معنى صحيح لا يحيله العقل، وما الذي يستنكر من هذا الكلام؟؟!!

وابن تيمية نفسه قد استعمل في الإستدلال هذا المعنى فقال في "التدمرية" مناقشا للمعتزلة في بعض المسائل: (وليس لك أن تنفيه بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت، والسمع قد دل عليه، و لم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم)[225]

فلماذا تستنكر أيها الدكتور قول الأشاعرة المذكور، و لم تنتقد قول ابن تيمية هذا، والمعنى واحد؟؟!!

الخطأ العاشر: قوله: (وأما في مذهب أهل السنة فلا منافاة بين العقل والنقل أصلا، ولا تضخيم للعقل في جانب وإهدار في جانب)

أقول: هذا الكلام إذا قطع عن سياقه كلام قويم، والخطأ فيه أن الدكتور قصد به أن الأشاعرة قد حكموا بتقسيمهم الثلاثي المتقدم بالمنافاة بين العقل والنقل، وأنهم قد ضخموا العقل في هذا التقسيم في جانب يجب عدم تضخيمهم له فيه، وأهدروه في جانب يجب استعمالهم له فيه.

مع أنه ليس في هذا التقسيم أي حكم بالمنافاة بين العقل والنقل، بل ما فعلوه في هذا التقسيم إنما هو استعمال لكل من العقل والنقل في مجاله الذي يجب أن يستعمل فيه، وإهمال لكل منهما في المجال الذي لا مجال له فيه. وهذه هي الحكمة التي أوتيها الأشاعرة، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا.

الخطأ الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر: قوله: (ليس هناك أصول من أصول العقيدة يستقل العقل بإثباته أبدا، كما أنه ليس هناك أصل منها لا يستطيع العقل إثباته أبدا)

الخطأ الأول في هذا الكلام نسبة الأمرين المذكورين إلى مذهب أهل السنة، وليت شعرى من هم أهل السنة القائلون بهذين الخطأين العظيمين؟! نعم من عادة الدكتور أن يجعل كل ما يهويه مذهبا لأهل السنة!!!

الخطأ الثاني: قوله: (وليس هناك أصل من أصول العقيدة يستقل العقل بإثباته أبدا)

وقد علمت أن العقل يستقل بإثبات ما يتوقف صحة النقل عليه من العقائد، ومعظم الفلاسفة قد آمنوا بذلك عن طريق العقل المجرد، وإن كان مراد الدكتور أنه ليس هناك أصل من أصول العقيدة يثبته العقل ولا يثبته السمع، فالمعنى صحيح لكن اللفظ لا يفيد ذلك.

الخطأ الثالث: قوله: (كما أنه ليس هناك أصل منها لا يستطيع العقل إثباته أبدا)

---

[225] التدمرية 23.

وقد علمت أن وجوب الواجبات مما لا يستقل العقل بإثباته أبدا. وكذلك السمعيات كلها لا يستقل العقل بإثباتها، والعقل يجوزها فقط، وإما ثبوتها وتحققها فلم يدل عليه إلا السمع، ثم إن هذين الحكمين من الدكتور مع كونهما خطأين هما حكمان متناقضان، أثبت الدكتور في كل منهما ما نفاه في الآخر!!!

الخطا الرابع عشر والخامس عشر: قوله: (فالإيمان بالآخرة – وهو أصل كل السمعيات- ليس في مذهب أهل السنة والجماعة سمعيا فقط، بل الأدلة عليه من القرآن كلها عقلية)

الخطأ الأول أيضا في نسبة هذا القول إلى أهل السنة والجماعة على عادته في نسبة ما يهواه إليهم!

الخطأ الثاني: حكمه بأن الأدلة على الإيمان بالآخرة من القرآن كلها عقلية، وذلك أن كل ما ورد في القرآن من الأدلة العقلية المتعلقة بالحشر إنما تدل على إمكانه، وترد استبعاد الكافرين لوقوعه، وأقرأ الآيات الاخيرة من سورة يس، وهي أوضح ما ورد في القرآن من الدلائل المتعلقة بالحشر،هل ترى فيها غير إثبات الإمكان، وتزييف استبعاد وقوعه من الكافرين المنكرين لوقوعه.

وأما إثبات وقوع الحشر فلا يتم إلا بضم الدليل السمعي – وهو إخبار الله تعالى بوقوعه- إلى تلك الأدلة العقلية.

ولكن الدكتور لا يفرق ين جواز الوقوع، ونفس الوقوع فمن أجل ذلك تورط في هذا الخطأ!

الخطأ السادس عشر: قوله: (لكن لو أن العقل حكم باستحالة شيئ من تفصيلاته –فرضا وجدلا- فحكمه مردود)

أقول: كيف يكون حكم العقل بالإستحالة مردودا؟ هذا كلام من لا يعرف أن استحالة العقل ما هي. نعم قد يكون العقل واهما في الحكم بالإستحالة مع أنه لا استحالة في الواقع، وهذا الحكم الوهمي هو الذي يجوز أن يُرَدَّ ببيان وهم العقل في هذا الحكم، وأما استحالة العقل فلا يرفضها إلا رافض لعقله.

وقد قال إمام الحرمين: إن العقل عبارة عن معرفة وجوب الواجبات، وجواز الجائزات، وإستحالة المستحيلات. وهل يجوز أن يرد الشرع بما تحيله العقول؟! وقد ناقض الدكتور نفسه بقوله عقب هذا الكلام –وهو كلام حق-: (وغاية الأمر أن العقل قد يعجز عن تصوره، وأما أن يحكم بإستحالته فغير وارد. ولله الحمد)

الخطأ السابع عشر: قوله: (وليس إيماننا به متوقفا على حكم العقل)

أقول: إيماننا بكل ما نؤمن به متوقف على حكم العقل بعدم إستحالته، ثم ورود الشرع به. ولو حكم العقل حكما صحيحا قاطعا بإستحالة أمر، وفرض أن ظاهر الشرع ورد به، فلا نؤمن بما يدل عليه هذا الظاهر، ونؤل هذا الظاهر، ونصرفه إلى معنى صحيح يقبله العقل ولا يحيله، فإن الشرع لا يرد بما تحيله العقول.

67- المقرر عند الأشاعرة أنهم لا يكفرون إلا من أنكر أمرا مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة:

قال الدكتور: **{الثالث عشر: التكفير: التكفير عند أهل السنة والجماعة حق الله تعالى، لا يطلق إلا على من يستحقه شرعا، ولا تردد في إطلاقه على من ثبت كفره بشروطه الشرعية.**

أما الأشاعرةُ فهم مضطربون اضطراباً كبيراً، فتارةً يقولون: نحنُ لا نكفِّرُ أحداً، وتارةً يقولون: نحنُ لا نكفر إلا مَنْ كفَّرنا، وتارةً يكفرون بأمور لا تستوجبُ أكثر من التفسيق أو التبديع، وتارةً يكفرون بأمورٍ لا توجب مجرد التفسيق، وتارةً يكفرون بأمورٍ هي نفسُها شرعية ويجب على كل مسلمٍ أن يعتقدَها.......

وأما تكفيرُ من لا يستحقُّ سوى التبديع فمثل تصريحهم في أغلب كتبهم بتكفير مَنْ قال: إنَّ الله جسمٌ لا كالأجسام. وهذا ليس بكافر بل هو ضالٌّ مبتدع لأنه أتى بلفظٍ لم يرد به الشرعُ. والأشاعرةُ تستعملُ ما هو مثلُه وشَرٌّ منه. وأما تكفيرُ من لا يستحق حتى مجرد الفسق أو المعصية فكما مرّ في الفقرة السابقة من تكفيرهم من قال: إن النار علّة الإحراق والطعام علّة الشبع.

وأما التكفيرُ بما هو حقٌّ في نفسه يجبُ اعتقادُه فنحو تكفيرهم لمن يثبتُ علوَّ الله، ومن لم يؤمنْ بالله على طريقةَ أهل الكلام، وكقولهم: إن الأخذ بظواهر النصوص من أصول الكفر، وكقولهم: إن عبادة الأصنام فرع من مذهب المشبهة، ويعنون بهم أهل السنة والجماعة}

أقول: المقرر عند الأشاعرة -وهو مذهب الجمهور الأعظم منهم- أنه إنما يكفر من أنكر مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة. قال القاضي عضد الدين الإيجي: (المقصد الثالث في الكفر وهو خلاف الإيمان، فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة) وقال: (المقصد الخامس في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا؟ جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة)[226] وقال شارح "المواقف" السيد الشريف الجرجاني عقب هذا الكلام: «فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتابه مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون بعد نبيهم في أشياء ضلل بعضهم بعضا، وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقا متباينين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم. ثم قال السيد: فهذا مذهبه، وعليه أكثر أصحابنا».[227]

وقال ابن أبي شريف في "المسامرة" شرح "المسايرة" لابن الهمام: «قال النووي في "الروضة": ليس تكفير جاحد المجمع عليه على إطلاقه، بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما، فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه إلا الخواص كإستحقاق بنت الإبن السدس مع بنت الصلب، ونحوه فليس بكافر.

[226] المواقف 388-392.

[227] شرح المواقف 8/339.

وقال ابن دقيق العيد في "شرح العمدة" أول كتاب القصاص: أطلق بعضهم أن مخالف الإجماع يكفر. والحق أن المسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخَمْس، وقد لا يصحبها، فالأول يكفر جاحده لمخالفته التواتر لا لمخالفة الإجماع».[228]

68- أخطاء الدكتور في مسألة التكفير:

هذا كلام هؤلاء الأساطين من أئمة الأشاعرة في مسألة التكفير، وبعد هذا نعود إلى كلام الدكتور لنبين كم حواه من أخطاء، فنقول:

الخطأ الأول: قوله: (التكفير عند أهل السنة والجماعة حق الله تعالى) سياق هذا الكلام يقتضى أن مراد الدكتور أن التكفير عند الأشاعرة –الذين جعلهم الدكتور مقابلين لأهل السنة– ليس بحق الله، فماذا يقصد الدكتور بقوله: (التكفير... حق الله) هل يقصد أنه حق لله تعالى، ولا يجوز لأحد من علماء الأمة أن يتدخل فيه ويحكم بكفر أحد من الناس، وهذا خطأ محض. أم يقصد أنه حق الله تعالى، ولا يجوز لأحد من علماء الأمة أن يخالف الله فيه، فهذا ما لا يخالف فيه أحد من فرق المسلمين، إن كانت المخالفة قصدية، أو كانت في ما لا مجال للاجتهاد فيه، وأما إذا كانت المسألة اجتهادية فاجتهد المجتهد فحكم بكفر فريق من الناس لكنه أخطأ في اجتهاده هذا، فقد خالف حكم الله في المسألة، ومع ذلك لا يقال: لا تجوز له هذه المخالفة، بل هو مأجور على اجتهاده فلا وجه لنسبة هذا القول لأهل السنة الذين قصدهم، والإشارةِ بذلك إلى أن الأشاعرة يخالفون فيه! ثم مَن مِن أهل السنة عبر بهذا التعبير غير المحرر؟!

نعم من عادة الدكتور أن ينسب ما يهواه إلى أهل السنة والجماعة!

الخطأ الثاني: قوله: (لا يطلق إلا على من يستحقه شرعا، ولا تردد في إطلاقه على من ثبت كفره بشروطه الشرعية)

أقول: هذا كلام مجمل لم يخالف فيه –على إجماله– أحد من الفرق الإسلامية، والدكتور قد ساقه على أنه مذهب أهل السنة الذين قصدهم، وأن غيرهم من الفرق مخالفون فيه، ثم هلا بين الدكتور الشروط الشرعية للتكفير عنده، أو عند أهل السنة الذين قصدهم، حتى نعلم هل هي صحيحة أم لا، وهل هي موافقة لمذهب الأشاعرة أم مخالفة له.

الخطأ الثالث: قوله: (أما الأشاعرة فهم مضطربون اضرابا كبيرا) قد علمت مذهب الجمهور الأعظم من الأشاعرة في المسألة، وأنه هو المذهب الذي تقرر عندهم، فلا اضطراب عندهم فضلا عن أن يكون كبيرا. نعم هناك خلاف من بعضهم، وهو أمر طبيعي، ولا يصح أن يطلق عليه اسم الإضطراب.

---

[228] المسامرة 318.

الخطأ الرابع: قوله: (فتارة يقولون: نحن لا نكفر أحدا) قد نسب الدكتور هذا القول إلى الأشاعرة كلهم حيث قال: (يقولون) مع أنه ليس قولا لأحد منهم، وهلا بين الدكتور قائل ذلك، وهل لا يكفر الأشاعرة الملاحدة واليهود والنصاري؟! والذي لا يكفرهم كافر، فلماذا لا يحكم الدكتور بكفر الأشاعرة إذاً، أو من قال منهم هذا القول؟!

الخطأ الخامس: قوله: (وتارة يقولون: نحن لا نكفر إلا من كفرنا) هذا قول للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني فقط من الأشاعرة، وهو قول غير مقبول عند غيره منهم، وليس هو قولا للأشاعرة كلهم كما قال الدكتور: (يقولون)

الخطأ السادس: قوله: (وأما تكفير من لا يستحق سوى التبديع فمثل تصريحهم في أغلب كتبهم بتكفير من قال: إن الله جسم لا كالأجسام)

أقول: لم يكفر الأشاعرة قائل هذا القول، وإنما خَطَّئوه وأَثَّمُوه من أجل إطلاقه على الله تعالى ما لا يجوز إطلاقه عليه لا على مذهب التوقيف، ولا على مذهب الإشتقاق، لعدم التوقيف فيه، ولإيهامه معنى لا يجوز على الله تعالى. قال ابن الهمام: (الأصل الخامس: أنه تعالى ليس بجسم... فإن سماه أحد جسما وقال: لا كالأجسام يعني في نفي لوازم الجسمية، فإنما خطئوه في إطلاق الاسم... فمن أطلقه فهو عاص)[229] وقال القاضي عضد الدين الإيجي: (ولا نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي الصانع القادر المختار العليم، أو بما فيه شرك، أو إنكار النبوة، أو إنكار ما علم مجيء محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم به ضرورة، أو إنكار أمر مجمع عليه قطعا، أو استحلال المحرمات، وأما غير ذلك فالقائل به مبتدع وليس بكافر. ومنه التجسيم) وقال الشارح جلال الدين الدواني: (التجسيم مع البلكفة غير مكفر، بخلاف التجسيم مع غير البلكفة)[230] ومعنى البلكفة أن يقول القائل: جسم بلا كيف، أي لا كالأجسام.

الخطأ السابع: قوله: (وأما تكفير من لايستحق حتى مجرد الفسق أو المعصية فكما مر في الفقرة السابقة من تكفيرهم من قال: إن النار علة الإحراق، والطعام علة الشبع)

أقول: الأشاعرة لم يكفروا من قال: إن النار علة عادية أو سبب عادي للإحراق، بل هم قائلون بذلك، وإنما يكفرون من قال: إن النار علة حقيقية للإحراق بمعنى أن النار تحرق بطبعها لا يستطيع الله تعالى سلب وصف الإحراق عنها كما هو مذهب الفلاسفة، ولعل الدكتور لا يخالف الأشاعرة في هذا. فإن فيه إثبات التأثير الحقيقي لغير لله تعالى، كما أنه يقتضي تحديد قدرة لله تعالى.

الخطأ الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر: قوله: (وأما التكفير بما هو حق في نفسه، يجب إعتقاده، فنحو تكفيرهم لمن يثبت العلو، ومن لا يؤمن بالله على طريقة أهل الكلام، وقولهم: إن الأخذ بظواهر النصوص من أصول الكفر، وقولهم: إن عبادة الأصنام فرع من مذهب المشبهة، ويعنون بهم أهل السنة والجماعة)

فأقول أولا: إن الأشاعرة يثبتون العلو لله تعالى بالمعنى الذي أراده، أو بمعنى علو المكانة، لا بمعنى علو المكان والجهة، ثم إنهم مع نفيهم عن الله تعالى علو المكان والجهة لا يكفرون القائلين بالجهة، بل يكفرون المجسمة إذا قالوا: جسم كالأجسام، وأظن أن الدكتور لا يخالفهم في هذا.

[229] المسايرة مع شرحها المسامرة 29.

[230] شرح العقائد العضدية للجلال الدواني 2/291-293.

وثانيا: إن أحدا من الأشاعرة لم يكفر من لم يؤمن بالله على طريقة أهل الكلام فضلا عن أن يكفره كلهم كما يفيده كلام الدكتور، وهلا ذكر الدكتور من كفره منهم ونقل كلامه؟! بل الأشاعرة مجمعون على صحة إيمان المقلد غير المستدل، والذين قالوا بوجوب الإستدلال لم يعدوا الإستدلال شرطا لصحة الإيمان، بل أرادوا أن غير المستدل آثم، و لم يشترط أحد منهم أن يكون الإستدلال على طريقة علماء الكلام، بل قالوا بكفاية الدليل الإجمالي الذي ينقدح في القلب، و لم يستطع صاحبه تقريره، وقد مر بيان هذه المسألة.

وثالثا: إنهم لم يقولوا: إن الأخذ بظواهر النصوص من أصول الكفر، بل قالوا: إن الأخذ بظواهر بعض النصوص من أصول الكفر وكم من فرق بين التعبيرين. وقد تكلمنا على هذا فيما تقدم بما فيه الكفاية.

ورابعا: إن قول الأشاعرة بل قول بعضهم: إن عبادة الأصنام فرع من مذهب المشبهة، قصدوا بالمشبهة المجسمة القائلون: إنه تعالى جسم كالأجسام، وأثبتوا له لوازم الجسمية فالقائل بهذا إنما يعبد صنما، ولا يعبد الله الذي ليس كمثله شيئ، ولعل الدكتور يوافق الأشاعرة على هذا، ويوافقهم عليه من عناهم الدكتور بأهل السنة والجماعة.

قال الدكتور: {**الرابع عشر: الصحابة والإمامة:**

من خلال استعراضي لأكثر أمهات كتب الأشاعرة وجدت أن موضوع الصحابة هو الموضوع الوحيد الذي يتفقون فيه مع أهل السنة والجماعة، وقريب منه موضوع الإمامة، ولا يعني هذا الإتفاق التام، بل هم يخالفون في تفصيلات كثيرة}

أقول: نعم قد نظر الدكتور في مجموعة كبيرة من كتب الأشاعرة نظرات، ولكنه –للأسف الشديد– لم يفهم كلامهم، لأنه لم يدرس شيئا من هذه الكتب على أحد من العارفين بمذهب الأشاعرة، وكلامهم دقيق يعلو عن فهمه، فمن أجل ذلك تورط في مآت الأخطاء الجسيمة في هذه الصفحات المعدودة من هذا الكتيب.

وكم من عائب قولا صيحا :: وآفته من الفهم السقيم

ثم إن الدكتور لم يذكر شيئا من التفصيلات التي خالف فيها الأشاعرة من سماهم بأهل السنة حتى يتبين صدقه فيما ادعاه!! وحتى يتسنى لنا الكلام عليها كما تكلمنا على دعاويه المتقدمة.

قال الدكتور: {**الخامس عشر الصفات:**

والحديث عنها يطول، وتناقضهم وتحكمهم فيها أشهر وأكثر، وكل مذهبهم في الصفات مركب من بدع سابقة، وأضافوا إليها بدعا أحدثوها، فأصبح غاية في التلفيق المتنافر}

أقول: من أسهل الأمور اكتيال التهم للمخالفين، وأما إثباتها والإتيان بالبينة عليها فمن الصعوبة بمكان. وهلا ذكر الدكتور مثالا واحدا لإثبات ما ادعاه من التناقض والتلفيق والتنافر. ولو أعطي الناس بدعواهم لادعى ناس دماء أقوام وأموالهم، ولكن البينة على المدعي.

وقد تكلمنا على مسألة الصفات فيما تقدم بما فيه الكفاية.

69- دعوى الدكتور أن مذهب الأشاعرة متناقض:

ثم قال الدكتور: **{هل بقي شك؟**

بعد هذه المخالفات المنهجية في أبواب العقيدة كلها، وبعد هذا التميز الفكري الواضح لمذهب الأشاعرة إضافة إلى التميز التاريخي، هل بقي شك في خروجهم عن مذهب أهل السنة والجماعة الذي هو مذهب السلف الصالح}

أقول: ليس التسنن وعدمه بالدعاوي، ولا بكيل التهم للمخالفين، بل التسنن إنما هو بموافقته سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، وعدم موافقتها

وكل يدعى وصلا بليلى :: وليلى لا تقر لهم بذاكا

ومن أجل معرفة مدى موافقة مذهب الأشاعرة لسنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، ولما كان عليه السلف الصالح، أدعو طالب معرفة ذلك إلى قرائة تعليقاتنا هذه، ودراستها بإنصاف وحياد وتمعن.

متممات للبحث

بعد أن انتهى الدكتور من المواضع الخمسة عشر التي وعد بإيرادها وبيان مخالفة مذهب الأشاعرة فيها لمذهب أهلة السنة والجماعة على حسب دعواه، بعد ذلك حاول الدكتور أن يثبت أن مذهب الأشاعرة —مع ما تقدم من مخالفته للسنة– متناقض في نفسه، ومكابر للعقل، ادعى الدكتور ذلك وحاول إثبات دعواه بإيراد أمثلة على ذلك، من هذه الأمثلة ما هو معاد، ومنها ما هو جديد. أما المعاد فنكتفي بما تكلمنا عليه سابقا. وأما الجديد فنتكلم عليه حتى يتضح مدى صحته وسقمه.

ادعى الدكتور هنا ثلاثة دعاوى 34

{1–ليس هناك مذهب أكثر تناقضا من مذهب الأشاعرة!.

2– يدعون العقل ويحكمونه في النقل، ثم يتناقضون تناقضا يبرأ منه العقل!}

هاتان التهمتان من التهم التي يسهل كيلها للمخالفين، والدكتور قد كالها للأشاعرة بدون أن يأتي ببينة عليها!

نعم الذي يحاول أن يتعلم علما بدون أن يدرسه على مشايخه المتضلعين منه، ولا سيما إذا كان هذا العلم من أدق العلوم أو أدقها كعلم العقيدة على مذهب الأشاعرة، لا يستطيع هذا المحاول أن يتعلم ذلك العلم على وجهه ويفهمه لدقته وعلوه عن فهمه، فتتراءى له فيه تناقضات كثيرة عجيبة، فإذا كان هذا المحاول من المعجبين بآرائهم، ولاسيما إذا كان عدوا لهذا العلم ولأصحابه، يتسرع هذا الباحث الصحفي المستور، فيحكم بفساد هذا العلم، لما احتوى عليه من هذه التناقضات، وهذا هو حال الدكتور سفر. وفقنا الله وإياه إلى ما فيه خير الدنيا والأخري.

ثم حاول الدكتور إثبات هاتين الدعويين بدليل إجمالي، وهو في الحقيقة دعوى ثالثة ينقصها الدليل، ويعوزها الإثبات، بل تنقضها البينة، ويزيفها التثبت. فقال:

{3–يرجع معظم تناقضهم إلى كونهم لم يسلموا للوحي تسليما كاملا، ولم يعرفوا للعقل مترلته الحقيقية وحدوده الشرعية. ولم يلتزموا بالعقل التزاما واضحا، ويرسموا منهجا عقليا متكاملا كالمعتزلة والفلاسفة، بل خلطوا وركبوا، فتناقضوا واضطربوا}

يقصد الدكتور أن الأشاعرة لم يلتزموا لا بمذهب فرقته، ولا بمذهب المعتزلة والفلاسفة، بل حاولوا التلفيق بينهما فتناقضوا واضطربوا.

أقول: إن الله تعالى قد أنعم على الإنسان بنعمة العقل لا ليعطله ويهمله، بل ليفكر به ويستعمله، ومن أجل ذلك جعل الله تعالى العقل مناطا للتكليف، لكن الله تعالى خلق العقل محدود الإدراك، وحدد له حدودوا لا يستطيع أن يتخطاها ويتجاوزها إلى وراءها، وعندما يحاول العقل تجاوز هذه الحدود يقع في الخطأ، ومن أجل ذلك كان الإنسان بحاجة إلى نزول الوحي وبعثة الرسل، لأن العقل لا يفي بدرك الحقائق كلها ولابدرك مصالح الإنسان كلها، فأنزل الله تعالى الوحي، وأرسل الرسل، فالأشاعرة لم يهملوا العقل ولم يعطلوه، بل استعملوه في مجاله الذي خلقه الله لأن يستعمل

فيه، و لم يطلقوا له العنوان حتى يتعدى مجاله و حدوده إلى ما ليس بمجال له، بل هو مجال للوحي كما فعلت المعتزلة والفلاسفة.

ثم استعمل الأشاعرة النقل الذي هو الكتاب والسنة الواردين بلغة العرب على أساليب اللغة العربية من الحقيقة والمجاز والكناية، فحكموا على ما هو حقيقة منه بأنه حقيقة، وعلى ما هو مجاز بأنه مجاز، وعلى ما هو كناية بأنه كناية، هذا ما فعله الأشاعرة، وقد أصابوا فيما فعلوه في عامة الأحوال، وقد يكونون قد أخطأ كلهم أو بعضهم في بعضها، و لم يجعل الله العصمة لأحد غير أنبيائه، فخرج مذهبهم من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين. وهذه هي الحكمة التي أوتوها، يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا.

ثم قال الدكتور: **{وإليك أمثلة سريعة للتناقض ومكابرة العقل:**
قالوا: إنه يجوز أن يرى الأعمى بالمشرق البقة بالأندلس}

أقول: من مشاكل الدكتور أنه لا يعلم كثيرا من الإصطلاحات العلمية، ولو كان عالما بها لما تورط في كثير من الأخطاء التي تورط فيها في هذا الكتيب، وذلك أ ن معنى أن هذا الأمر جائز أنه ليس بمحال، حتى يكون مما لا تتعلق قدرة الباري تعالى به، بل هو جائز يجوز تعلق قدرة الله تعالى به، وأنه داخل في قدرته تعالى أن يُرِيَ أعمى الصين البقة بأرض الأندلس على سبيل خرق العادة، كما قال شيخ مشايخنا العلامة الشيخ خليل الأسعردي في كتابه "نهج الأنام"

فأعمى بصين الشرق قد جاز أن يرى :: بعوضا بأرض الغرب عند الذي يرى

ولا أدرى إذا كان الدكتور ينكر ذلك على الأشاعرة هل يعتقد امتناع خوارق العادات التي منها معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، أم يعتقد أن هذا الأمر ليس من الجائز الذي يجوز خرق العادة فيه، بل يعتقد أنه من الممتنع والمحال العقلي الذي لا يجوز خرقه، والإعتقادان كلاهما باطلان!

70- هل نفي الجهة عن الله تعالى يقتضي نفي الرؤية له، والإستدلال على نفي الجهة:

قال الدكتور 34: **{قالوا: إن الجهة مسحيلة في حق الله تعالى، ثم قالوا: بإثبات الرؤية، ولهذا قيل فيهم: من أنكر الجهة وأثبت الرؤية فقد أضحك الناس على عقله}**

أقول: قائل هذا القول هم المعتزلة المنكرون لرؤية الله تعالى وللجهة معا، ونلزمهم بأن الجهة لو كانت شرطا عقليا للرؤية لا يمكن أن تتحقق الرؤية بدونه لزم أن لا نكون مرئيين لله تعالى، لأنه كما أنه تعالى ليس في جهة منا، فإننا أيضا لسنا في جهة منه، لأنه لو تحققت الجهة بالنسبة إلى طرف من الرائي والمرئي لتحققت بالنسبة إلى الطرف الآخر أيضا، وإذا انتفت عن طرف انتفت بالنسبة إليه عن الطرف الآخر، فثبت على المعتزلة أن الجهة ليست بشرط عقلي بالنسبة إلى الرؤية، بل هي شرط عادي يجوز تخلفه كما في رؤية الله تعالى.

ثم نقول للدكتور: إن من شرط الرؤية في الشاهد ثبوت مسافة معينة لا تتحقق الرؤية عند تجاوز المرئي لها، فهل تعتقد أن الله تعالى حينما يراه المؤمنون يكون على هذه المسافة من الرائي، وأنت تعتقد أن الله تعالى فوق السماوات السبع وفوق العرش، وإن قلت: يترل ربنا حينئذ إلى تلك المسافة قلنا: الترول والحركة من صفات الأجسام محالان على الله تعالى، فثبت أن الله تعالى يري بدون هذه المسافة المعينة، فنقول: إذا جاز أن يرى بدون هذه المسافة المعينة، جاز أن يرى بدون جهة أيضا لأن الجهة كالمسافة شرط عادي في الشاهد يجوز تخلفه، وليس شرطا عقليا لا يجوز تخلفه، قال القاضي أبو يعلى: (كما جاز رؤيته لا في جهة)[231] وقال البيهقي: (فإنه عز وجل يرى لا في جهة)[232]

وأما أن الجهة المعينة مستحيلة على الله تعالى فقد استدل عليها الأشاعرة بالمعقول والمنقول. أما المعقول فقد استدلوا منه بدلائل كثيرة نكتفي منها بما يلى: فنقول: الجهة ليس أمرا ثابتا لا يتغير، بل هي أمر إضافي نسبي يختلف بإختلاف الناس واختلاف الأحوال والأوضاع، فهذا فوق لهذا، وهو نفسه تحت للآخر، ويمين لهذا وشمال للآخر، وفوق لهذا في حالة وتحت له في حالة أخرى، كسطح البيت فإنه فوق لمن هو في داخل البيت، وتحت لمن هو على السطح.

فنقول لمثبت الجهة المعينة لله تعالى: لا ريب في أنك تثبت لله تعالى جهة العلو والفوقية كما أنه لاريب في أنك تثبت هذه الجهة لله تعالى بالنسبة إلى جميع الناس في كل الأحوال، وقد ثبت أن الأرض كروية، فالذي فوق بالنسبة إلى ناس هو تحت بالنسبة إلى آخرين، فلا يكون هذا الحكم صحيحا بالنسة إلى جميع الناس، وقد ثبت أيضا أن الأرض متحركة، فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى بعض الناس في هذه الساعة لا تبقى فوقا لهذا البعض بعد عدة ساعات، بل تتحول إلى تحت لهم، فلا يكون هذا الحكم صحيحا بالنسة إلى كل الأحوال أيضا. ونكتفي من المعقول بهذا الدليل.

وأما المنقول فقد استدل الأشاعرة على نفي الجهة والمكان لله تعالى بالحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يقول في دعائه: (الهم أنت الأول، فليس قبلك شيئ، وأنت الآخر، فليس بعدك شيئ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيئ، وأنت الباطن فليس دونك شيئ، أقض عنا الدين وأغننا من الفقر)

قال البيهقي: استدل بعض أصحابنا بهذا الحديث على نفي المكان عن الله تعالى، فإذا لم يكن فوقه شيئ ولا دونه شيئ لم يكن في مكان.[233]

وهذه الدلائل من المعقول والمنقول هي التي أدت بالطحاوي أن يقول في عقيدته الملقبة ببيان أهل السنة والجماعة: (لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات) وأدت بشيخ الحنابلة القاضي أبي يعلى أن يقول: (كما جازت رؤيته لا في جهة)[234]

---

[231] المعتمد في أصول الدين 55.

[232] الإعتقاد 63.

[233] الأسماء والصفات 40.

[234] المعتمد 55.

71- بيان قول الأشاعرة: إن الله تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا فوقه ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن شماله:

قال الدكتور: **{قالوا بأن رفع النقيضين محال -وهو كذلك- محتجين بها في مسائل، ثم قالوا في صفة من أعظم وأبين الصفات (العلو): إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوقه ولا تحته، ولا عن يمينه ولا عن شماله... وقالوا عن الأحوال: هي صفات لا معدومة ولا موجودة، فرفعوا النقيضين معا}**

أقول: أشار الدكتور بهذه الفقرة من كلامه إلى أربع مسائل: الأولى: أن رفع النقيضين محال، والثانية: أن الله ليس داخل العالم ولا خارجه، والثالثة: أن الله ليس فوق العالم ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن شماله، والرابعة: مسئلة الأحوال.

فنتكلم عليها واحدة واحدة، فنقول: أما أن رفع النقيضين محال فهذا من مقررات العقول وبديهياتها، لكنه كثيرا ما يلتبس على بعض الناس النقيضين بالضدين فيحكمون على الضدين بحكم النقيضين فيتورطون في الخطأ. وهذا ما تورط فيه الدكتور!

فأقول: الضدان هما الشيئان اللذان لا يمكن اجتماعهما معا في آن واحد على محل واحد، وكذلك الأضداد، ويجوز ارتفاعهما أو ارتفاعها معا. وذلك كالألوان، فإنه يمتنع أي لا يمكن اجتماعها في محل واحد، ولا يمكن اجتماع اثنين منها أيضا، وأما ارتفاعها فممكن كما في اللالوني ومنه الماء والريح والروح والعقل والله تعالى.

وأما النقيضان فهما الأمران الذان لا يجتمعان ولا يرتفعان. أي إن اجتماعهما في محل واحد في وقت واحد محال وممتنع عقلا وكذلك ارتفاعهما أي لا بد من أن يتصف الموجود بواحد منهما، ولا يجوز ارتفاعهما معا عن الموجود، بأن لا يتصف الموجود بواحد منهما. والتناقض لا يكون إلا بين شيئين فقط: وهما اثبات الشيئ ونفيه. وذلك كالزوجية واللازوجية للعدد، فإن العدد إما زوج أو لا زوج وهو الفرد، وأما التضاد فيكون بين شيئين، وبين أشياء كاللونين والألوان.

وبعد هذا التمهيد نقول: الذي جوزه الأشاعرة مما ذكره الدكتور إنما هو من قبيل رفع الضدين، وليس من قبيل رفع النقيضين حتى يكون محالا، وبيان ذلك كما يلي:

إن الأشاعرة أرادوا بقولهم: «إن الله تعالى ليس بداخل العالم» نفي الحلول والإتحاد والممازجة، وإثبات المباينة لله تعالى عن العالم، كما قال الإمام أبو الحسن الأشعري وغيره من أئمة أصول الدين: «إن الله تعالى بائن عن خلقه»، فإن الله تعالى لم يخلق العالم في نفسه، ولا حل فيه بعد أن خلقه، فكان مباينا له. وأرادوا بقوله: «ولا خارجه» نفي الإبتعاد بالمسافة ونفي الجهة، فليس في هذا الكلام رفع للنقيضين وذلك لأن كون الشيئ داخل الشيئ، وكونه خارجه، بمعنى الإبتعاد عنه بمسافة وكونه في جهة منه، ضدان لا يجوز العقل اجتماعهما، ويجوز ارتفاعهما في اللامكاني، والله تعالى لا مكاني، كما يجوز ارتفاع الألوان كلها عن اللالوني، وليسا بنقيضين لا يجوز اجتماعهما ولا ارتفاعهما. وإنما النقيضان اللذان لا يجوز اجتماعهما ولا ارتفاعهما هو كون الشيئ داخل الشيئ ولا داخلا فيه، وكونه خارجا عنه ولا خارجا عنه، ولم يقل أحد من الأشاعرة: إن الله تعالى داخل العالم ولا داخله، ولا أنه تعالى خارج العالم ولا خارجه حتى يكونوا

جامعين بين النقيضين أو رافعين لهما. ويقال نفس الشيئ في قول الأشاعرة: (إن الله تعالى لا فوق العالم ولا تحته، ولا عن يمينه ولا عن شماله) وذلك أن الفوق والتحت واليمين والشمال من الأضداد لا يجوز اجتماعها، ويجوز ارتفاعها كلها كما في اللامكاني، ولو كان الأشاعرة قالوا: إن الله تعالى فوق العالم ولا فوقه... الخ لكان قولا بالجمع بين النقيضين الذي قالوا بإمتناعه.

ونظير هذا أنه يجوز لك أن تقول في حق الحجر والشجر: إنهما ليسا بجاهلين كما أنهما ليسا بعالمين، وإنهما ليسا بأعميين كما أنهما ليسا بمبصرين، وذلك لأن الجهل عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما، وأن العمى عدم الإبصار عما من شأنه أن يكون مبصرا، وأما ما ليس من شأنه أن يكون عالما، ولا من شأنه أن يكون مبصرا كالحجر والشجر فكما لا يوصف بالعلم والإبصار لا يوصف بالجهل والعمي أيضا، فالعلم والجهل ضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان، وكذلك العمي والإبصار، ومن هذا القبيل قول الأشاعرة المذكور.

فظهر بهذا البيان خطأ قول من قال: إنه لا فرق بين قول الأشاعرة «إن الله تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن شماله» وبين قول من يقول: إن الله تعالى غير موجود. وأن منشأ هذا الخطأ عدم تفرقة هذا القائل بين النقيضين والضدين.

وقد كتبت رسالة في مسألة العلو والفوقية لله تعالى، فرأيت من المناسب أن أوردها هنا. وهذا نص الرسالة

72- العلو والفوقية لله تعالى:

بسم الله الرحمن الرحيم

من عقائد أهل السنة أن لله تعالى متره عن الجهة والمكان،

فنورد أولا ما استدلوا به على المسألة، ثم نشرح ست كلمات متعلقة بها، ثم نحقق المسألة، ونحاول بذلك الجمع بين قول القائلين بالجهة وقول القائلين بتتره لله تعالى عنها.

[الدلائل على أن لله تعالى متره عن الجهة]

1- قال النسفي في شرح العمدة استدلالا على ذلك: الصور والجهات مختلفة، واجتماعها عليه تعالى مستحيل لتنافيها في أنفسها، وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه، فلو اختص بجهة لكان بتخصيص مخصص وهذا من أمارات الحدوث.

2- وقال السبكي: صانع العالم لا يكون في جهة لأنه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة أنها المكان أو المستلزمة له، ولو كان في مكان لكان متحيزاً، ولو كان متحيزاً لكان مفتقراً إلى حيزه ومكانه، فلا يكون واجب الوجود، وثبت أنه واجب الوجود، وهذا خلف.

3- وأيضاً لو كان في جهة فإما في كل الجهات، وهو محال وشنيع، وإما في البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار إلى المخصص المنافي للوجوب. نقل كلام النسفي والسبكي الزبيدي في ‘‘ إتحاف السادة المتقين 2/104.

4- ومن الدليل على تنزه الله تعالى عن الجهة والمكان من السنة ما رواه مسلم في صحيحه (4/2804) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يقول في دعائه:

((اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنا الدين وأغننا من الفقر) قال الإمام الحافظ البيهقي في ‘‘ الأسماء الصفات ‘‘ ص 41: استدل بعض أصحابنا بهذا الحديث على نفي المكان عن الله، فإذا لم يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم يكن في مكان.

[الكلمات المتعلقة بالمسألة]

ونشرح هنا ست كلمات متعلقة بهذه المسألة يكثر دورانها ويقع الاشتباه والزلل فيها، يكون شرحها مساعدا لتحقيق المسألة وفهمها وهي ‘‘ لفظ الجهة ‘‘ و ‘‘ أنه تعالى فوق عرشه ‘‘ وأنه ‘‘ بائن عن خلقه ‘‘ و ‘‘ أنه تعالى ليس بداخل العالم ولا خارجه ‘‘ و ‘‘ أنه استوى على العرش ‘‘ . و ‘‘ أنه تعالى في السماء ‘‘ .

1- أما لفظ الجهة فلم يقع ذكره في حق الله تعالى في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، ولا في لفظ صحابي أو تابعي، ولا في كلام أحد ممن تكلم في ذات الله تعالى وصفاته سوى إقحام المجسمة، قاله الكوثري في تكملة الرد على نونية ابن القيم (117) وقال في صفحة (54).

2- وأما لفظ أنه تعالى فوق عرشه فلم يرد مرفوعاً إلا في بعض طرق حديث الأوعال من رواية ابن منده في كتاب التوحيد وأسانيده مثخنة بالجراح، بل خبر الأوعال ملفق من الإسرائيليات كما نص عليه أبو بكر بن العربي في شرح سنن الترمذي.

3- وأما أنه تعالى بائن عن خلقه فقد نقل البيهقي في ‘‘ الأسماء والصفات 411 ‘‘ عن أبي الحسن الأشعري أنه قال: إن الله مستو على عرشه، وأنه فوق الأشياء بائن منها بمعنى أنها لا تحله ولا يحلها، ولا يمسها ولا يشبهها، وليست البينونة بالعزلة تعالى الله عن الحلول والمماثلة علواً كبيرا.

يعني أن البينونة التي أثبتها الإمام أبو الحسن وغيره لله تعالى بمعنى نفي الممازجة والاختلاط وليست بمعنى الاعتزال والتباعد، لأن المماسة والمباينة التي هي ضدها –كما قال– من أوصاف الأجسام، والله عز وجل أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

فلا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام.

وقال العلامة المحقق محمد زاهد الكوثري في تكملة الرد على نونية ابن القيم (53- 54):

ولفظ ‘‘ بائن عن خلقه ‘‘ لم يرد في كتاب ولا سنة، وإنما أطلقه من أطلقه من السلف بمعنى نفي الممازجة رداً على جهم، (يعني في قوله: إن الله في كل مكان) لا بمعنى الابتعاد بالمسافة تعالى الله عن ذلك، ذكره البيهقي في الأسماء والصفات.

4- أقول: وهذا معنى قول المتكلمين: (إن الله تعالى لا يكون داخل العالم) قصدوا به نفي الممازجة لتعاليه تعالى عن الحلول والاتحاد، وأما قولهم: (ولا خارجاً عنه) فقد قصدوا به نفي الجهة ونفي الابتعاد بالمسافة، أشار إليه البياضي في إشارات المرام (197) وإلا فمن الضروري أن الذي لا يكون داخل العالم يكون بائناً عنه وخارجاً عنه.

5- وأما أنه تعالى استوى على العرش فقد قال البيهقي في "الأسماء والصفات" (396- 397) وليس معنى قول المسلمين: إن الله استوى على العرش هو أنه مماس له أو متمكن فيه أو متحيز في جهة من جهاته لكنه بائن من جميع خلقه، وإنما خبر جاء به التوقيف. فقلنا به، ونفينا عنه التكييف، إذ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. وسننقل كلام الإمام الأشعري في الاستواء في آخر هذه الرسالة.

6- وأما أن الله تعالى في السماء فقد قال ابن تيمية: ومن توهم أن كون الله تعالى في السماء بمعنى أن السماء تحيط به أو تحويه أو أنه محتاج إلى مخلوقاته، أو أنه محصور فيها، فهو مبطل كاذب إن نقله عن غيره، وضال إن اعتقده في ربه فإنه لم يقل به أحد من المسلمين، بل لو سئل العوام هل تفهمون من قول الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم: إن الله في السماء أن السماء تحويه؟ لبادر كل واحد منهم بقوله: هذا شيء لم يخطر ببالنا، بل عند المسلمين أن معنى كون الله تعالى في السماء وكونه على العرش واحد، بمعنى أن الله تعالى في العلو لا في السفل.

نقل هذا الكلام عن ابن تيمية زين الدين مرعي بن يوسف الكرمي في كتابه '' أقاويل الثقات (94)

[شرح المسألة وإيضاحها]

ونتكلم هنا على المسألة من ثلاث جهات: من جهة التحقيق، فنحقق المسألة، ثم نتكلم عنها من جهة حكم الوهم فيها، ثم نتكلم عليها من جهة العرف

[تحقيق المسألة]

أقول: قد شرح العلامة زين الدين الكرمي في كتابه (أقاويل الثقات) قول القائلين بالجهة والعلو بوجه جيد لا يخالف مذهب النافين لهما من أهل السنة، فقال:

القائل بالجهة يقول: إن الجهات تنقطع بانقطاع العالم، وتنتهي بانتهاء آخر جزء من الكون، والإشارة إلى الفوق تقع على أعلى جزء من الكون حقيقة.

ومما يحقق هذا أن الكون الكلي لا في جهة لأن الجهات عبارة عن المكان.

والمكان الكلي لا في مكان، فلما عدمت الأماكن من جوانبه لم يقل: إنه يمين، ولا يسار، ولا قدام، ولا وراء، ولا فوق ولا تحت.

وقالوا: إن ما عدى الكون الكلي وما خلا الذات القديمة ليس بشيء، ولا يشار إليه، ولا يعرف بخلاء ولا ملاء، وانفرد الكون الكلي بوصف التحت، لأن الله تعالى وصف نفسه بالعلو وتمدح به.

وقالوا: إن الله أوجد الأكوان لا في محل وحيز، وهو في قدمه تعالى منزه عن المحل والحيز، فيستحيل شرعاً وعقلاً عند حدوث العالم أن يحل فيه، أو يختلط به، لأن القديم لا يحل في الحادث وليس محلاً للحوادث، فيلزم أن يكون بائناً عنه، فإذا كان بائناً عنه، يستحيل أن يكون العالم من جهة الفوق والرب في جهة التحت، بل هو فوقه بالفوقية اللائقة التي لا تكيف ولا تمثل،

بل تعلم من جهة الجملة والثبوت، لا من جهة التمثيل والكيف، فيوصف الرب بالفوقية كما يليق بجلاله وعظمته، ولا يفهم منها ما يفهم من صفات المخلوقين.

وقالوا: إن الدليل القاطع دل على وجود الباري وثبوت ذاته بحقيقة الثبوت. وأنه لا يصلح أن يماس المخلوقين أو تماسه المخلوقات، حتى إن الخصم يسلم أنه تعالى لا يماس الخلق. انتهى.

وهذا التوجيه الذي ذكره الكرمي ناسباً له إلى القائلين بالجهة توجيه جيد يجمع بين قول القائلين بالجهة، وقول القائلين بتنزه الله تعالى عنه، ويرتفع به ما وقع بين الفرق الإسلامية من الخلاف والنزاع الذي أدى بها إلى الفرقة والشحناء والبغضاء.

وقد أشار إلى هذا الوجه القاضي عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف. قال: ومنهم –أي من القائلين بالجهة– من قال ليس كونه في جهة ككون الأجسام في جهة. قال السيد الشريف الجرجاني في شرحه (8/19). وللمنازعة مع هذا القائل راجعة إلى اللفظ دون المعنى، والإطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به. انتهى.

وحاصل هذا التوجيه أن الله تعالى ليس داخل العالم مختلطاً به ممازجاً إياه، كما أن العالم ليس بداخل فيه لأن الله تعالى لم يخلق العالم في نفسه وإنما خلق العالم خارجاً عن نفسه، كما أنه تعالى لم يحل فيه بعد أن خلقه، وإلا لزم الممازجة والمخالطة والحلول والاتحاد وقيام الحوادث به تعالى وهذه الأمور منتفية عن الله تعالى بالإجماع.

بل الله تعالى بائن عن العالم ليس داخلاً فيه، وليس في جهة منه.

وذلك لأن الجهات تنقطع بانقطاع العالم، وتنتهي بانتهاء آخر جزء منه، فلا يوصف العالم –وهو الكون الكلي بجملته– بأن له يميناً ولا يساراً، ولا قداماً ولا خلفاً، ولا فوقاً ولا تحتاً، كما لا يوصف الله تعالى بذلك، فلا يكون الله في جهة منه كما لا يكون هو في جهة من الله تعالى.

وقد وصف الله تعالى نفسه بالعلو والفوقية وتمدح بهما، فنثبتهما له تعالى على أنهما وصف مدح له تعالى، وبالمعنى اللائق به تعالى الذي لا يمثل ولا يكيف، ونعتقد العلو والفوقية لله تعالى من جهة الجملة والثبوت، مع نفي التمثيل والتكييف، فنعتقد وصف الرب بالعلو والفوقية كما يليق بجلاله وعظمته، بدون أن نفهم منها ما يفهم من صفات المخلوقين. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري(6/136): ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محالا على الله تعالى أن لا يوصف بالعلو لأن وصفه بالعلو من جهة المعنى والمستحيل كون ذلك من جهة الحس، ولذلك ورد في صفته العالي والعلي والمتعالي ولم يرد ضد ذلك. إنتها. هذا بحسب التحقيق.

والحاصل أن الذين نفوا الجهة عن الله تعالى نفوها عنه بمعنى أن يكون في جهة معينة من العالم، وأما الذين أثبتوا الفوقية لله تعالى فلم يريدوا أنه تعالى في جهة معينة من العالم، بل أرادوا أنه تعالى بائن عن العالم وليس بداخل فيه، وأنه فوقه بالفوقية اللائقة بعزته وجلاله التي لاتمثل ولا تكيف، وتعلم من جهة الجملة والثبوت لا من جهة التمثيل والكيف، ولا يفهم منها ما يفهم من صفات المخلوقين وفوقيتهم. والفوقية بهذا المعنى لله تعالى وكذلك البينونة مما يثبته الفريق الأول لله تعالى. والذى ينفونه إنما هو الفوقية بمعنى الكون في جهة معينة من العالم التي هي من صفات المخلوقين. وهذه الفوقية لم يثبتها الفريق الثاني بل قد نفوها عن الله تعالى، فلم يتوارد نفي الجهة عن الله تعالى ممن نفاها وإثباتها ممن أثبتها على معنى واحد، فليس بينهما خلاف في الحقيقة، بناء

على هذا التحقيق، بل خلافهم يعود إلى اللفظ، وأما الحقيقة فالفريقان متفقان فيها، فقد أثبت كل من الفريقين ما أثبته الفريق الآخر، ونفى ما نفاه.

2- [حكم الوهم بالعلو والفوقية لله تعالى]

وأما الوهم فيحكم بأن ما وراء العالم فوق له، ولله تعالى بائن عن خلقه ليس بداخل فيه، فيحكم الوهم بأنه فوقه، فالفوقية بحسب حكم الوهم تؤول إلى البينونة التي أثبتها العلماء لله تعالى، وهذه الفوقية الوهمية هي المركوزة في فطرة كل إنسان.

لا يذكر أحد من بني آدم الله تعالى إلا وهو يشعر بفوقيته تعالى.

وهي فوقية يحكم بها الوهم مخالفاً لحكم العقل كما هو الحال في معظم أحكام الوهم، فإن معظم أحكامه مخالفة لحكم العقل، ومن أجل ذلك عد المناطقة القياس المؤلف من القضايا الوهمية من الأقيسة التي لا تفيد اليقين، وسموا هذا القياس بالمغالطة والسفسطة.

وقالوا: إن النفس أطوع للوهميات منها لليقينيات: مثال ذلك أن العقل يحكم بأن الميت لا يخاف منه لأنه جماد وكل جماد لا يخاف منه، وأما الوهم فيحكم بأن الميت يخاف منه مخالفاً للعقل فالإنسان مع تيقنه بحكم العقل لا يطيعه ولا ينقاد له، وإنما ينقاد لحكم الوهم فيخاف من الميت،

وكثيراً ما تلتبس الوهميات باليقينيات عند الإنسان فيعتقد الوهميات يقينيات ويجزم بها كجزمه باليقينيات حتى يتبين له بالدليل بطلانها، فيحكم ببطلانها ومع ذلك يبقى منقاداً لها. ومن هذا القبيل الفوقية لله تعالى، فإن معظم بني آدم جازمون بها اتباعاً لحكم الوهم وانقيادا له وعندما يتبين لبعض العلماء بالدليل القطعي بطلانها يحكم ببطلانها ومع ذلك يبقى شاعراً بها في قرار نفسه.

ومن أجل صعوبة التخلص من هذا الحكم الوهمي رخص النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في اعتقاد الجهة في حديث الجارية حينما سألها أين الله؟ فقالت: في السماء، فقال: صلى الله تعالى عليه وسلم، إنها مؤمنة، ولم ينكر عليها، ولكنه لم يقل: إنها صادقة، أو إنها على الحق، أو نحو هذا الكلام مما يفيد أن ما اعتقدته حق.

ومن أجل ذلك لم يحكم علماء أهل السنة بكفر معتقد الجهة لله تعالى، وقالوا إن هذا الاعتقاد معفو للعوام

وأما امتناعه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيان بطلان هذه العقيدة للجارية وعن بيان الحق في المسألة لها فلأن بيان الحق فيها يحتاج إلى فلسفة لم تكن الجارية أهلاً لأن تفهمها، كما أنها لم تكن مكلفة باعتقاد نفي الجهة عن الله تعالى، وقد أمر صلى الله عليه وسلم أن يكلم الناس على قدر عقولهم، فلم يكن هذا الامتناع من تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ليس بجائز عليه صلى الله تعالى عليه وسلم، لأن هذا البيان ليس من البيان الواجب عليه صلى الله تعالى عليه وسلم حتى يكون تأخيره عن وقت الحاجة ممتنعاً عليه صلى الله تعالى عليه وسلم.

3- [الفوقية العرفية لله تعالى]

ثم إننا إذا صرفنا النظر عن التدقيق الفلسفي الذي قررنا به نفي الجهة عن الله تعالى فمما لا ريب فيه ولا ينبغي أن يختلف فيه اثنان أن ما وراء العالم فوق لبني آدم كلهم بحسب العرف كما أنه فوق لهم بحسب الوهم، لأنه مقابل لرؤسهم كما أن

الأرض تحت لهم لأنها مقابلة لأرجلهم، وإن لم يكن فوقاً لهم بحسب التحقيق الذي نقله الكرمي عن القائلين بالجهة، لانقطاع الجهات بانقطاع العالم، والعرف هو الذي يقع به التخاطب في اللغة بين أهلها دون التدقيقات الفلسفية؛ والله تعالى بائن عن خلقه فهو فوقه بحسب العرف، فالفوقية العرفية كالفوقية الوهمية تؤل إلى البينونة التي أثبتها العلماء لله تعالى،فالمعبر عنه بالبينونة في كلام العلماء هوالمعبرعنه بالفوقية والعلو أوبمايفيدهما في كلام الشارع.

وبهذا المعنى قال الإمام أبو الحسن الأشعري: فيما نقله عنه البيهقي: (وإنه فوق الأشياء بائن منها) ومن أجل ذلك لم ينكر النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم على الجارية إشارتها إلى فوق.

وبهذا المعنى جاء إثبات العلو والفوقية لله في نصوص الكتاب والسنة مما يصعب حصره،وهذه النصوص وإن كان حمل بعضهاعلى الفوقية بحسب المكانة والعلو بحسب الرتبة ممالابأس به لكن حمل بعضها الآخرعلى ذلك ممايأباه المقام والسياق؛ فنثبت العلو والفوقية لله تعالى بهذا المعنى، بدون كيف ولا تمثيل ونتوقف عنده، ولا نتجاوزه إلى التفاصيل التي لم يرد بها شيء من الكتاب والسنة ونعترف بالعجز عما وراء ذلك.

ونورد هنا نبذة من نصوص الكتاب والسنة التي ورد فيها إثبات الفوقية والعلولله تعالى، قال الله تعالى: (يخافون ربهم من فوقهم)، وقال: (إليه يصعد الكلم الطيب).

وقال: (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا) وقال: (تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة).

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا أهل الأرض يرحمكم من في السماء) أخرجه الترمذي وقال: حسن.

وقال: (من اشتكى منكم شيئا أو اشتكى أخ له فليقل: ربنا ألذي في السماء تقدس اسمك...) أخرجه أبو داود.

وقال: (ألآ تأمنوني وأنا أمين من في السماء يأتيني خبر من في السماء صباحا ومساء) أخرجه البخاري ومسلم.

وقال: (والذي نفسي بيده ما من رجل يدعو امرائته إلى فراشها فتأبى عليه إلا كان الذي في السماء ساخطا عليها حتى يرضى عنها) أخرجه الشيخان.

وقال: (إن الله كتب كتابا قبل أن يخلق الخلق إن رحمتي سبقت غضبي فهو عنده فوق العرش). أخرجه الشيخان، إلى غير ذلك من نصوص الكتاب والسنة الواردة في ذلك.

وقد تقدم قول ابن تيمية أن معنى كون الله تعالى في السماء وكونه على العرش واحد. وهو أن الله تعالى في العلو لا في السفل. وتقدم أن قلنا: إن وصف العلو لله تعالى يؤل إلى البينونة التي أثبتها العلماء لله تعالى.

ونختم بحثنا هذا بإيراد نص للإمام أبي الحسن الأشعري قال رحمه الله تعالى في كتاب " الإبانة " صـــ (71): وأن الله استوى على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده استواء منزهاً عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى فوقية لا تزيده قرباً إلى العرش والسماء، وهو رفيع الدرجات عن العرش كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد.

وهذا النص من الإبانة ليس بموجود في النسخ المطبوعة المتداولة، وهو ثابت في مخطوطة نسخة بلدية الإسكندرية، وقد قامت بتحقيقها الدكتورة فوقية حسين محمود، وطبعت الطبعة الأولى منها بدار الأنصار بالقاهرة، والطبعة الثانية بدار الكتاب للنشر والتوزيع بالقاهرة.

والله تعالى أعلم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

73- مسألة الأحوال:

وأما قول الدكتور: **{وقالوا عن الأحوال: هي صفات لا معدومة ولا موجودة، فرفعوا النقيضين معا}**

فقد أخطأ فيه خطئين:

الأول: نسبته القول بالحال إلى الأشاعرة كلهم، مع أن القائل به من الأشاعرة إنما هو إمام الحرمين فقط، وقد قال به بعض المعتزلة أيضا.

والثاني قوله: (فرفعوا النقيضين معا) وذلك أن القائلين بالأحوال أثبتوا الواسطة بين الموجود والمعدوم، فلم يكن الموجود والمعدوم عندهم نقيضين، بل هما عندهم ضدان يجوز ارتفاعهما كما في الأحوال ولا يجوز اجتماعهما، فالموجودات عندهم هي ما له ثبوت وتحقق في الخارج، والأحوال عندهم ما له ثبوت وتحقق في نفسه دون الخارج، والمعدومات ما ليس له ثبوت وتحقق لا في الخارج ولا في نفسه، بل هو عدم محض. وقد أثبت غير إمام الحرمين من الأشاعرة الأمور الإعتبارية، وقالوا: إنها أمور ليس لها ثبوت وتحقق في الخارج ولا هي أعدام محضة، بل هي أقرب إلى الموجودات الخارجية منها إلى الأعدام المحضة، ولو قال قائل: لنسمي الأحوال والأمور الإعتبارية بالموجودات حتى يكون التقابل بين الموجود والمعدوم تقابل التناقض لا التضاد، نقول له: لك أن تصطلح على هذا، ولا مشاحة في الإصطلاح، ويكون الخلاف حينئذ راجعا إلى اللفظ والتسمية.

74- حكم من لم تبلغه دعوة الرسل:

ثم قال الدكتور: **{جزموا بأن من لم يبلغه الشرع غير مؤاخذ بإطلاق، وردوا أو أولوا النصوص في ذلك}**

أقول: نعم جزم الأشاعرة بأن من لم تبلغه دعوة نبي من الأنبياء على وجهها غير مؤاخذ، وإن لم يعرف الله تعالى أو أشرك به. ودليلهم في ذلك قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)[235] وقوله تعالى: (رسلا مبشرين

[235] الإسراء 15.

ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)[236] هاتان الآيتان صريحتان فيما ذهب إليه الأشاعرة، ولا يوجد لا في الكتاب ولا في السنة نص واحد صريح مثل صراحة هاتين الآيتين يدل على مؤاخذة من لم تبلغه دعوة الرسل. وليت الدكتور أورد نبذة من تلك النصوص التي زعم أن الأشاعرة ردوها أو أولوها.

نعم قد ذهب الماتريدية والمعتزلة إلى وجوب معرفة الله تعالى بالعقل بدون بلوغ دعوة الرسل. والخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في الحسن والقبح العقليين، فمن أثبتهما قال بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل، ومن نفاهما قال: إنه لا يتحقق الوجوب في أمر من الأمور إلا بعد ورود الشرع وبلوغه. وقد فصلنا المسألة فيما تقدم.

75–مسألة وجوب النظر في معرفة الله تعالى، ومسألة أول واجب على المكلف:

ثم قال الدكتور: **{قالوا: إن على المكلف وإن كان مولودا من أبوين مسلمين في ديار الإسلام وهو يظهر الإسلام عليه إذا بلغ سن التكليف أن ينظر في حدوث العالم ووجود الله، فمن مات قبل النظر أو في أثنائه اختلفوا في الحكم بإسلامه، وجزم بعضهم بكفره}**

أقول: أكبر مشكلة عند الدكتور أنه لم يفهم كلام الأشاعرة على وجهه، فتورط في نقده لهم في مآت الأخطاء. وكلام الدكتور هذا متعلق بمسألتين من مسائل علم الكلام: الأولى مسألة وجوب النظر في معرفة الله تعالى. والثانية: مسألة أول واجب على المكلف، وقد تكلمنا على المسألتين فيما تقدم، ونلخص الكلام عليهما هنا ثم نعود إلى كلام الدكتور.

قالت الأشاعرة وغيرهم من الماتريدية والمعتزلة: يجب على المكلف معرفة الله تعالى بالنظر والدليل، وأرادوا بالوجوب بالنسبة إلى النظر أن الذي عرف الله تعالى بالتقليد بدون نظر عقلي يضطره إلى ذلك عاص بترك النظر إذا كان أهلا للنظر، ولم يريدوا أن المقلد في معرفة الله تعالى كافر غير مسلم، فإن هذا لم يقله أحد منهم إلا أبوهاشم من المعتزلة والسنوسي من الأشاعرة.

ثم إنهم أرادوا بالنظر الواجب، النظر الإجمالي الذي ينقدح في ذهن صاحبه، وإن لم يستطع صاحبه أن يقرره ويدفع الشبه عنه، ومنه الإستناد إلى صدق الرسول المؤيد بالمعجزات وقد قالوا: إن الدليل الإجمالي لا يخلو عنه مسلم خالط المسلمين وعاش فيهم، والمسألة مفروضة فيمن نشأ في شاهق جبل مثلا بدون أن يخطر بباله وجود الله تعالى وبدون أن يعرفه، فأخبره مخبر بوجود صانع لهذا العالم، فصدقه وثوقا به بدون إستناد إلى دليل، فهذا هو الذي أجمع الأشاعرة على صحة إيمانه، وعلى عصيانه بترك النظر إذا كان أهلا له، وأما غيره ممن يخالط المسلمين ويعيش فيهم، فالعادة تقتضى أنه لابد أن يكون في إيمانه مستند إلى دليل وإن كان إجماليا. هذا حاصل مسألة وجوب النظر.

---

[236] النساء 165.

وأما مسألة أول واجب على المكلف فننقل فيها كلام القاضي عضد الدين في "المواقف" بتلخيص له قال: (قد اختلف في أول واجب على المكلف فالأكثر على أنه معرفة الله تعالى، إذ هو أصل المعارف الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب، وقيل هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها، وقيل أول جزء من النظر، وقال القاضي واختاره ابن فورك القصد إلى النظر

والنزاع لفظي لأنه لو أريد الواجب بالقصد الأول فهو المعرفة، وإلا فالقصد إلى النظر...

ثم قال القاضي: إن قلنا: الواجب النظر، فمن أمكنه زمن يسع فيه النظر التام و لم ينظر فهو عاص، ومن لم يمكنه زمان أصلا فهو كالصبي، ومن أمكنه ما يسع بعض النظر دون تمامه)، فإن شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان، وأما إذا لم يشرع فيه، بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والأظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخر. انتهى مع شرحه للسيد الشريف.[237]

ومما ينبغي التنبيه عليه أن مراد القاضي وغيره بالواجب في قولهم: «أول الواجب كذا» أعم مما يكون عدمه موجبا للكفر أو موجبا للعصيان، فالكافر المكلف الذي بلغته الدعوة و لم يكن قد حصل معرفة الله من قبل إذا لم ينظر في معرفة الله تعالى بعد بلوغ الدعوة له يبقي كافرا مستحقا للخلود في النار، وإنما ينجو من الخلود في النار إذا باشر في النظر عقب بلوغ الدعوة إليه وانتهى إلى معرفة الله تعالى وصدق بكل ما علم مجيئ الرسول به بالضرورة إذا أمكنه زمان يسع ذلك بعد الشروع في النظر.

وأما المسلم الذي بلغ الحلم فإذا كان قد حصل النظر في معرفة الله تعالى قبل البلوغ، وإن كان ذلك النظر نظرا إجماليا، وهو ما لا يخل عنه مثله بحسب العادة، فلا يجب عليه النظر ثانيا لأنه موجود عنده، وأما إذا بلغ المسلم مقلدا في معرفة الله تعالى تقليدا محضا، فيجب عليه النظر في معرفة الله تعالى وإذا لم ينظر فيها فهو مؤمن ولكنه عاص بترك النظر.

ومن أجل أن مراد القاضي بالوجوب ما ذكرناه عبر القاضي في كلامه بالعصيان الشامل للكفر والفسق، و لم يعبر بالكفر حيث قال: «فهو عاص» وقال: «والأظهر عصيانه» و لم يقل: فهو كافر... والأظهر كفره.

76–أخطاء الدكتور في كلامه:

فظهر بهذا أن كلام الدكتور هذا قد اشتمل على أخطاء:

الخطأ الأول: فرضه المسألة في المسلم الذي بلغ الحلم، مع أن المسألة ليست مفروضة فيه فقط، بل المسألة مفروضة –في الأصل– فيمن بلغته الدعوة من الكفار، وهو بالغ عاقل، وفي الكافر الذي بلغ الحلم عالما بالدعوة ويمكن جريانها في المسلم الذي بلغ الحلم كما قررناه.

---

[237] شرح المواقف 1/280.

الخطأ الثاني والثالث والرابع قول: (أن ينظر في حدوث العالم ووجود الله) وذلك أن الواجب هو النظر في معرفة الله كما عبر به الأشاعرة الشامل لمعرفة وجوده ومعرفة صفاته، وليس النظر في وجوده فقط كما قال الدكتور، و لم يقل أحد من الأشاعرة: إن النظر في حدوث العالم أول الواجبات كما قال الدكتور، ثم إن الواجب النظر بأي دليل كان سواء كان دليل الحدوث أو دليل النظام، أو الإستدلال بصدق الرسول المؤيد بالمعجزات على صحة كل ما يقوله. وليس الواجب هو دليل الحدوث بخصوصه كما يفيده كلام الدكتور. فقد اشتملت هذه الجملة على ثلاثة أخطاء!

وأما قوله: (فإن مات قبل النظر أو في أثنائه اختلفوا في الحكم بإسلامه، وجزم بعضهم بكفره) فقد اشتمل على خمسة أخطاء: الأول وهو

الخطأ الخامس :إطلاق قوله: (فإن مات قبل النظر أو في أثنائه) مع أن المسألة مفروضة فيمن أخر النظر بلا عذر فمات قبل النظر أو في أثنائه. الأول عاص قطعا، والثاني في عصيانه احتمالان، والأظهر عصيانه، أما من مات بعد بلوغ الدعوة قبل التمكن من النظر أو شرع في النظر عقب بلوغ الدعوة فمات في أثنائه فلا عصيان له قطعا عند الأشاعرة.

الخطأ والسادس والسابع والثامن: قوله: (اختلفوا في الحكم بإسلامه) حيث حكم بالإختلاف في الحكم بإسلام من مات قبل النظر أو في أثنائه، مع أن الموجود هو احتمالان أبداهما القاضي عضد الدين، واستظهر أحدهما، وليس الموجود هو الخلاف، ثم إن الإحتمالين إنما يجريان فيمن مات في أثناء النظر بعد التأخير بلا عذر، دون من مات قبل النظر بعد التأخير بلا عذر، فإنه عاص قطعا. كما أن الإحتمالين ليسا في إسلامه، بل في عصيانه الشامل للكفر بالنسة إلى الكافر الذي بلغته الدعوة، والإثم بالنسبة إلى المسلم الذي بلغ الحلم.

الخطأ التاسع: قوله "وجزم بعضهم بكفره" فإنه لا يصح باطلاقه في المسلم الذي بلغ الحلم و لم ينظر في معرفة الله، فقد يكون هذا المسلم ناظرا فيه قبل بلوغ الحلم، وإن كان نظرا إجماليا. وهذا هو الحال في السواد الأعظم من المسلمين أو لا يوجد فيهم من لم ينظر أصلا. ثم إن الإبهام في قوله: وجزم بعضهم بكفره. يوهم أن قول هذا البعض قول له اعتبار عند الأشاعرة، مع أنه قول غير معتبر عندهم لم يقله قبل السنوسي أحد من الأشاعرة وانفرد هو بهذا القول، و لم يوافقه عليه أحد من الأشاعرة بعده، فاذا عددنا هذا الإيهام أيضا خطئا صارت الأخطاء عشرة.

77–الأخطاء العلمية عن الكون في كتب الأشاعرة ومسألة كروية الأرض وحركتها:

ثم قال الدكتور: **{وهناك قضية بالغة الخطورة لا سيما في هذا العصر، وهي الأخطاء العلمية عن الكون التي تمتلئ بها كتب الأشاعرة... ومن ذلك قول البغدادي: إن أهل السنة أجمعوا على وقوف الأرض وسكونها[238]، وقد استدل على ذلك في كتابه "أصول الدين" بمعنى اسم الله الباسط، قال: لأنه بسط الأرض وسماها بساطا**

[238] الفرق بين الفرق 318.

خلاف قول من زعم من الفلاسفة والمنجمين: إن الأرض كروية غير مبسوطة،[239] ومثله صاحب المواقف الذي أكد أنها مبسوطة، وأن القول بأنها كرة زعم الفلاسفة}[240]

أقول: أيها الدكتور إنك بصدد الكلام على منهج الأشاعرة في العقيدة، وهذا الأمور التي ذكرتها في هذا الفقرة ليست من العقيدة، في شيء، لا يؤثم المخطئ فيها فضلا عن أن يبدع أو يكفر، وإنما هي مسائل متعلقة بالكون، فلا وجه لايرادها في هذا الكتاب، ثم إن كتب الأشاعرة لم تمتلئ بالاخطاء عن الكون بل معظمها لم تتعرض للمسائل الكونية حتى يتصور وقوعها في الخطأ فيها، وما تعرض منها لهذه المسائل، فهل كل ما فيها من تلك المسائل خطأ؟! وأقصى ما يمكن أن يقال: إنها قد احتوت على جملة من الأخطاء، ثم إن أكثر هذه الأخطاء الوارد في كتبهم ليست أراءا لهم، وإنما هي أخطاء الفلاسفة والفلكيين أوردها الأشاعرة في كتبهم، وقد كانت معظمها من مقررات عصورهم ومن ثقافتها، ولم يتبين خطئها إلا بعد الحصول على وسائل الاكتشاف وآلاته الحديثة، وهل يتوقع من علماء تلك العصور أن يتوصلوا بدون هذه الوسائل إلى ما توصل إليه العلماء المحدثون عن طريق هذا الوسائل؟!

فعد هذه الأخطاء في معائبهم، والطعن فيهم من أجلها لا يقدم عليه عاقل.

وأنت أيها الدكتور إذا تصفحت كلام من تسميهم بأهل السنة والجماعة تجد في كلامهم عين تلك الأخطاء أو قريبا منها أو مثيلات لها، فاقم الوزن بالقسط، ولا تكل بمكيالين!

ثم إن كثيرا من الأشاعرة قد قرر كروية الأرض، ونكتفي هنا بنقل كلام إمامين عظيمين من أئمتهم: الغزالي والرازي. قال الغزالي: «عرف العقل ببراهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها أن قرص الشمس أكبر من كرة الأرض بأضعاف مضاعفة» وقال: «إن الواقفين على نقطتين متقابلتين من كرة الأرض تتقابل أخمص أقدامهما، ونحن بالضرورة نعلم ذلك»[241].

وقال الامام الرازي في تفسيره: «الأرض كرة. وإذا كان كذلك فكل وقت يمكن أن يفرض فهو صبح لقوم، وظهر لثان، وعصر لثالث، ومغرب لرابع، وعشاء لخامس...»[242]

وقد أكد الرازي كروية الأرض في مواضع متعددة من تفسيره.

ثم إن كلام الدكتور هذا قد اشتمل على خطئين في النقل:

الأول: قوله: (واستدل على ذلك في كتابه اصول الدين بمعنى اسم الله الباسط)، فالبغدادي لم يستدل باسم الله الباسط على سكون الأرض، وإنما استدل به على كون الأرض مبسوطة، وليست كروية.

والثاني: قوله: (ومثله صاحب المواقف الذي أكد أنها مبسوطة، وأن القول بأنها كرة من زعم الفلاسفة)

---

[239] أصول الدين 124.

[240] انظر المواقف، 199-217-219.

[241] معيار العلم 2-15 وانظر تهافت الفلاسفة 80.

[242] مفاتيح الغيب 4/319.

أقول: الدكتور على عادته في عدم فهم كلام الأشاعرة لم يفهم كلام صاحب المواقف، فإن الذي يدقق النظر في كلام صاحب المواقف يري أنه لم يبد في كلا المسألتين رأيا، وإنما نقل كلام الفلاسفة والفلكيين، ثم ذكر ما أُورِدَ عليهم من التشكيكات والاعتراضات، ثم أورد ما أجابوا به عن تلك الاعتراضات. هذا ما فعله القاضي، وأما أن القاضي عضد الدين أكد أن الأرض مبسوطة وليست كروية، وأنها ساكنة وليست متحركة، واختار ذلك رأيا له، فليس ذلك بصحيح.

78- المرجئة صنفان: مرجئة البدعة، ومرجئة السنة:

قال الدكتور 38: **{وكل من قال: إن الإيمان هو المعرفة أو التصديق فهو مرجىء}**

أقول: المرجئة صنفان:

مرجئة البدعة وهم الذين يقولون: لا يضر مع الإيمان ذنب.

ومرجئة السنة وهم الذين يرجئون أمر العصاة إلى الله تعالى إن شاء عذبهم وإن شاء عفى عنهم. كما قال الله تعالى: (يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء) وقال: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) والأشاعرة من مرجئة السنة، كما أن الدكتور منهم.

وأما من قال: الإيمان هو المعرفة، فقوله غير صحيح لأن كثيراً من الكفار يعرفون الحق ولكنهم لا يصدقون به ولا يذعنون له، كما قال الله تعالى: (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبنائهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون)

وأما أن الإيمان هو التصديق فهو مذهب أهل السنة على خلاف بينهم في النطق بالشهادتين: هل هو داخل في الإيمان أو خارج عنه شرط أو ليس بشرط.

وأما الأعمال فمن قال من أهل السنة: إنها داخلة في الإيمان وهو المروي عن معظم السلف، حيث جاء عنهم أنهم قالوا: (الإيمان اعتقاد، وقول، وعمل)، أراد الدخول لأجل كمال الإيمان، لا لأجل تحقق أصل الإيمان المنقذ من الخلود في النار، وذلك نظير دخول الثمار والورق والأغصان في مسمى الشجرة مع تحقق أصل الشجرة بدونها. وهذا ما لا يخالف فيه أحد من أهل السنة، ومن قال: إن الأعمال غير داخلة في الإيمان، أراد أنها غير معتبرة في تحقق أصل الإيمان، وهذا الأخير مروي عن أبي حنيفة، فالخلاف لفظي.

وقالت المعتزلة والخوارج: إن الأعمال داخلة في الإيمان ومعتبرة في تحقق أصله، فكفرت الخوارج مرتكب الكبيرة، وأثبتت له المعتزلة المترلة بين المترلتين.

قال الشيخ عبد الحي اللكنوي: إن الإرجاء قد يطلق على أهل السنة والجماعة من مخالفيهم المعتزلة الزاعمين بالخلود الناري لصاحب الكبيرة.

وقد يطلق على الأئمة القائلين بأن الأعمال ليست بداخلة في الإيمان، وبعدم الزيادة والنقصان — وهو مذهب أبي حنيفة وأتباعه — من جانب المحدثين القائلين بالزيادة والنقصان وبدخول الأعمال في الإيمان.

وهذا النزاع وإن كان لفظياً كما حققه المحققون من الأولين والآخرين، لكنه لما طال، وآل الأمر إلى بسط كلام الفريقين من المتقدمين والمتأخرين أدى ذلك إلى أن أطلقوا الإرجاء على مخالفيهم، وشنعوا بذلك عليهم، وهو ليس بطعن في الحقيقة كما لا يخفى على مهرة الشريعة.

وقال الإمام أنورشاه الكشميري في "فيض الباري على صحيح البخاري": الإيمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أشياء: اعتقاد، وقول، وعمل، وقد مر الكلام — يعني في كتابه — على الأولين — أي: التصديق والإقرار. بقي العمل هل هو جزء للإيمان أم لا؟

فالمذاهب فيه أربعة: قالت الخوارج والمعتزلة: إن الأعمال أجزاء للإيمان، فالتارك للعمل خارج عن الإيمان عندهما، ثم اختلفوا، فالخوارج أخرجوه من الإيمان وأدخلوه في الكفر، والمعتزلة لم يدخلوه في الكفر، بل قالوا بالمنزلة بين المنزلتين. والثالث مذهب المرجئة فقالوا: لا حاجة إلى العمل، ومدار النجاة هو التصديق فقط، فصار الأولون والمرجئة على طرفي النقيض.

والرابع مذهب أهل السنة والجماعة وهم بين بين فقالوا: إن الأعمال أيضا لا بد منها لكن تاركها مفسق لا مكفر، فلم يشددوا فيها كالخوارج والمعتزلة، ولم يهونوا أمرها كالمرجئة.

ثم هؤلاء أي أهل السنة والجماعة افترقوا فرقتين فأكثر المحدثين ذهب إلى أن الإيمان مركب من الأعمال، وإمامنا الأعظم رحمه الله تعالى وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أن الأعمال غير داخلة في الإيمان مع اتفاقهم جميعا على أن فاقد التصديق كافر، وفاقد العمل فاسق، فلم يبق الخلاف إلا في التعبير فإن السلف وإن جعلوا الأعمال جزأ لكن لا بحيث ينعدم الكل بانعدامه، بل يبقى الإيمان مع انتفائها.

وإمامنا أبو حنيفة وإن لم يجعل الأعمال جزءا لكنه إهتم بها وحرض عليها، وجعلها أسبابا سارية في نماء الإيمان، فلم يهدرها هدر المرجئة، إلا أن تعبير المحدثين القائلين بجزئية الأعمال لما كان أبعد من المرجئة المنكرين جزئية الأعمال، بخلاف تعبير إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى فإنه كان أقرب إليهم من حيث نفي جزئية الأعمال رمي الحنيفية بالإرجاء، وهذا كما ترى جور علينا فالله المستعان.

ولو كان الإشتراك مع المرجئة بوجه من الوجوه التعبيرية كافيا لنسبة الإرجاء إلينا لزم نسبة الإعتزال إليهم —أي إلى المحدثين– فإنهم —أي المعتزلة– قائلون بجزئية الأعمال أيضا كالمحدثين، ولكن حاشاهم من الإعتزال. وعفى الله عمن تعصب ونسب إلينا الإرجاء، فإن الدين كله نصح لا مراماة ومنابزة بالألقاب. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.انتهى.

قال الدكتور في حاشيته المرقومة بالرقم (1): **{ومن العجيب أنَّ الماتريدية يُخْرجون الأشاعرة من أهل السنة ويدَّعونه لأنفسهم، وهم أكثرُ فرقتين في الإسلام تقارباً واشتراكاً في الأصول. انظر حاشية على شرح العضدية:**

38، أما ما يتعلق بالخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة فهو برمَّته خلافٌ داخليٌّ ضمن المدرسة العقلية التي هي مدرسة الهوى والبدعة. ولا بأس أن يستفيد أهلُ السنةِ من ردودِ الأشاعرة عليهم إذا كانت حقاً}

أقول: أما إخراج الماتريدية الأشاعرة من أهل السنة، فهذا ما لا أعلم أحدا من الماتريدية فعله، وإن كان قد قال به بعض متعصبة الماتريدية فهو رأيٌ انفرد به هذا البعض. ولا يصحُّ نسبتُهُ إلى الماتريدية كلِّهم ، فإنَّه من المقرَّر أنَّ الأشاعرة والماتريدية لم يبدعْ بعضُهم البعض،، لأنَّ الخلافَ بينَهُمْ ليس في الأصول التي يُبَدَّع فيها المخالف.

وأما الخلافُ بين الأشعرية والمعتزلة فهو خلافٌ بين مدرستين جمعت إحداهما بين النقل والعقل، واستعملت كلا منهما في مجاله الذي يجب أن يستعمل فيه وهم الأشاعرة. وغلت الأخرى في الإعتماد على العقل، وردَّتْ بذلك جملة من النصوصِ المجمعِ على صحتها وأولتْ جملةً من الآيات التي تنقُضُ مذهبَهُمْ، وهم المعتزلة.

قال الدكتور: **{بل نحن نزيدكم إيضاحاً فنقول: إنَّ هذه العقائد التي أدخلتموها في الإسلام وجعلتموها عقيدة الفرقة الناجية بزعمكم، هي ما كان عليه فلاسفةُ اليونان ومشركوا الصابئة وزنادقة أهل الكتاب، لكن ورثها عنهم الجهمِ بنُ صفوانَ وبشرُ المريسي وابنُ كُلاّب. وأنتم ورثتموها عن هؤلاء، فهي من تركة الفلاسفة والابتداع وليست من ميراث النبوة والكتاب}**

أقول: أصلحنا الله وإياك أيها الدكتور. كيل التهم العظيمة للمخالفين بضاعة الذين يشعرون بضعفهم أمام مخالفيهم، ويحاولون ستر ضعفهم بكيل التهم للمخالفين، والناقد البصير لهم بالمرصاد، والله من ورائهم محيط.

ثم إن هذه التهم ينقضها ما علقناهُ سابقاً على كلامِ الدكتور، فعلى القارئ أن يقرأه بتمعن وإنصاف وحياد حتى يعلم ما هو نصيب هذه التهم العظيمة من الصحة.

ولو أعطي الناسُ بدعواهم لادّعى ناسٌ دماءَ أقوامٍ وأموالَهم، ولكنَّ البيِّنةَ على المدَّعي.

والله تعالى يتولى هدانا وهو يتولى الصالحين.

ومن أجل أن الدين النصيحة أنصح الأخ الفاضل الدكتور سفر بتلاوة آيات الإفك من سورة النور بتدبر من قوله عز وجل: (إن الذين جائوا بالإفك عصبة منكم.....إلى قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر، ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا ولكن الله يزكي من يشاء والله سميع عليم) النور; 11–21

وأذكره منهاخاصة بقوله تعالى: يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدا إن كنتم مؤمنين.

وأدعو لنفسي وله بما يلي:

ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار.

ربنااغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم.

اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه.

يا حي يا قيوم برحمتك استغيث أصلح لنا شؤننا كلها ولا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين.

والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

4 جمادي الأولى 1427 هـ
31 أيار 2006 م
قونيه

المحتويات

قائمة مؤلفات المؤلف

1-منهج الأشاعرة في العقيدة بين الحقائق والأوهام. (دار روضة استانبول)

2-فصل الخطاب في مواقف الأصحاب. (طباعة دار القلم دمشق)

3-التحقيقات الوفية بما في " البهجة المرضية" من النكات والرموز الخفية. (دار السلام/ القاهرة، والمكتبة الحنفية استانبول)

4-النكت الغرر على" نزهة النظر بتوضيح نخبة الفكر". (لم يطبع)

5-الفكر الإسلامي عند الإمام ولي الله الدهلوي. (طباعة خاصة)

6-السنة النبوية حجية وتدوينا. (مؤسسة الريان بيروت)

7-منهج القاصد. (مؤسسة الريان بيروت)

8-سبيل من أناب إلى الله. (دار القادري دمشق)

9-حاشية على شرح الباجوري ل"جوهرة التوحيد". (دار الفارابي)

10-الأسوة الحسنة نشئتهاوتكونهاومساس الحاجةاليها. (دار الروضة)

11-تعليق على" مختصر المعاني" للتفتازاني. (لم يطبع)

12-حاشية على" المسامرة" شرح" المسايرة" لابن الهمام. (لم يطبع)

13-حاشية على شرح العصام لمتن" الفريدة". (دار الحنفية استانبول)

14-حاشية على شرح الكلنبوي لمتن" الإيساغوجي". (لم يطبع)

15-شرح" الخبية" في آداب المناظرة للشيخ خليل الأسعردي. (طباعة خاصة)

16-الإجابة على أسئلة تتعلق بمن يسب الصحابة. (لم يطبع)

17-تعليقات على" قرة العين" شرح الورقات لامام الحرمين، ومقدمةمطولةللشرح. (لم يطبع)

18-رسالة في الكسب وخلق أفعال العباد. (دار الفارابي)

19-رسالة في تحقيق معنى أن صفات الله ليست عينه ولا غيره. (دار الفارابي)

20-رسالة في حكم تعلم علم الكلام والسبب في نهي السلف عنه. (دار الفارابي)

21-رسالة في تحقيق مذاهب العلماء في كلام الله تعالى. (دار الفارابي)

22-رسالة متشابه الصفات بين التأويل والإثبات. (دار الفارابي)

23-رسالة التوحيد الثلاثي بين الأشاعرة وابن تيمية. (دار الفارابي)

24-رسالة العلو والفوقية لله تعالى. (دار الفارابي)

25-رسالة تعليل أفعال الله وأحكامه. (دار الفارابي)

26-رسالة في علم الفرائض. (لم يطبع)

27-التعامل مع غير المسلمين والعلاقة بهم. (لم يطبع)

28- تعليقات على" إحكام الأحكام" لابن دقيق العيد شرح" عمدة الأحكام" للمقدسي. (لم يطبع)